中国
精怪文化

刘仲宇 著　上海人民出版社

刘仲宇 著



中国精怪文化

上海人民出版社

责任编辑　李　涛
封面装帧　杨德鸿

中国精怪文化

刘仲宇　著

上海人民出版社出版、发行

（上海绍兴路54号　邮政编码200020）

新华书店上海发行所经销　商务印书馆上海印刷厂印刷

开本850×1168　1/32　印张14　插页10　字数322,000

1997年10月第1版　1997年10月第1次印刷

印数1—3,000

ISBN 7-208-02454-5/G·373

定价　35.00元

目　录

引　言……………………………………………………… 1

第一章　神秘世界的元老…………………………………… 3

　　一、最早的文化创造之一……………………………… 4

　　二、与鬼神的相混和区别 …………………………… 20

　　三、迈入文明的门槛 ………………………………… 42

　　四、在古代中国人思维方式中的积淀 ……………… 55

第二章　繁夥的种类和不绝的衍生 ……………………… 72

　　一、庞杂而散漫的族类 ……………………………… 72

　　二、泛化的妖怪观念和舶来的魔王 ………………… 80

　　三、精怪的传承和更新……………………………… 104

　　四、精怪的强宗——北狐仙、南五通 ……………… 135

第三章　恐惧和亲昵——面临精怪的矛盾心理………… 159

　　一、怕见和乐闻……………………………………… 159

　　二、人妖情结………………………………………… 185

第四章　膜拜和厌胜——对待精怪的双重态度………… 224

　　一、抬入神殿的精灵………………………………… 224

　　二、精怪崇拜的骨干——巫觋……………………… 253

　　三、厌胜的法门……………………………………… 261

第五章　真伪和善恶之别——历史上围绕精怪的争论…… 280

　　一、"学者多言无鬼神，但言有物" ………………… 280

　　二、斥责者的论据和武器…………………………… 286

三、有助政教还是愚民害政…………………………… 295
第六章 积怨和结缘——精怪和仙佛的牵缠……………… 301
一、不是冤家不聚头…………………………………… 301
二、斩不尽的妖魔……………………………………… 314
三、从妖精到修成正果………………………………… 322
第七章 精怪的艺术和艺术的精怪——精怪在中国文学艺术中的踪迹………………………………… 341
一、中国文学艺术最早的母题之一………………… 341
二、从志怪到着意创作………………………………… 349
三、神魔小说中的精怪………………………………… 357
四、精怪艺术形象的特性……………………………… 369
五、精怪艺术对精怪信仰的反馈…………………… 381
第八章 世界文化视野中的中国精怪…………………… 388
一、共有的源头和并存的历史………………………… 388
二、中国和欧洲:精怪生存的不同背景 ……………… 400
三、东方情调和中国特色……………………………… 411
第九章 结束语 积淀和转换——精怪文化的昨天、今天和明天 ………………………………… 420
一、深厚的文化积淀…………………………………… 421
二、迷信的末路和魅力的长存………………………… 428
跋………………………………………………………… 438

引　言

精怪，本来是指各种自然物——山川土木、飞鸟潜鱼、走兽爬虫，老而成精，便能通灵变化；而且常常参与到人的社会生活中来，多数是为害作恶，搗乱生灾，有时又能佑护致福。以后，又与自然界各种反常现象的总称妖怪汇聚在一起。再晚一点，又与印度传来的“魔”相混合。于是便有妖怪、妖魔、精魔等等称呼。它们都有自然物做原形。这些自然物，古人泛称为百物。百物变出的精怪，周代的人叫它们做物彪。彪，即魅。物彪有时又简称为“物”。

这精怪，与华夏大地人们信仰的神和鬼，有些牵连，但又有区别。它们有时被包括在广义的鬼神概念中，实际其源头比鬼神观念更早；而且与人死后灵魂变的鬼以及高高在上的神依然有明显区别。最重要的，它们都有一个活的或实存的个体称做为原形。原形被毁，它们也便烟消云散，与人死之后才从躯壳中解脱出来的鬼大不相同。至于仙、佛，是后起的观念。在中国人信仰的各种超自然的神灵中，仙佛的地位最高；论其呱呱坠地的时间，则只能算是鬼神的后辈，比精怪，更要年轻得多。清初时编《古今图书集成》，“妖怪”专列一类，与神、鬼、释教、道教等等平列，只是位置挪到最后，表明它们在神秘世界中地位较低。

精怪，如同鬼神一样，都是人们观念的产物，现实世界中并不真的存在。在上古，它作为一种重要的文化创造诞生于世，以后作为一种文化积淀，迈进文明时代的大门，并在新的条件下得

到扩展。它们是中国信仰文化的一部分。由对它们的信仰，便引出和它们打交道的各种方式：崇拜祭祀，厌镇搜捕。在此基础上形成若干种民俗，衍生出种种有关它们活动的传说。再进一步，为历代的文人学士所取资：或作为哲学讨论的话题，或取做艺术创作的素材，或当成借题发挥以示劝惩的手段，或假借妄言妄说以作讥刺时弊的掩护。自从上古迄于近代，中国人的社会生活，没有哪个领域是不曾有过精怪介入的，中国人的文化体系，没有哪个领域是不曾有过精怪的踪迹的。特别是中国的信仰习俗、人为宗教、文学艺术，几乎与精怪有割不断的联系。因此，研究中国本土文化，不能避开精怪文化的存在和影响。

作为一种文化现象，精怪有自己产生的历史，演变的轨迹，和其他文化现象连结、交换的机制。下面的话题，要经历上下几万年，南北东西数千里，广涉文、史、哲诸文献，哲学、艺术、宗教各领域。时空跨度如此之大，千头万绪，还是从它的来历探究起，这就要返回到原始时代。

是为引。

第一章　神秘世界的元老

说到精怪，读过《西游记》、《聊斋志异》这些书的人不用说，即使农村中听过些民间故事的，都能告诉你：野兽、飞鸟、游鱼，以及茂竹老树，寻常花草，都能成精，变成人形。那就是妖怪。它们四出游荡。当然，相信它们真的存在的现代人，恐怕已不占多数，但作为对一种古老文化的回忆，绝大多数人都知道精怪指的是什么，它们和鬼、神一样，是一批神秘莫测的精灵。但如果我们要考问一下：它们是哪儿来的？恐怕能够回答的不太多。而我们的研究，恰恰要从它们的源头开始。

说到精怪的源头，我们会追溯到人类的文明史以前很远很远的历史阶段，回到人类脱离动物界的初期。在这个时期中，人们和动物界的距离还是那么短，可以说仍然过着半人半兽的生活。从那时起，不知经过多少万年，精怪在我们祖宗的头脑中慢慢诞生、定型，并和祖先的足迹一起迈入文明的门槛，在中国文化中扎下根来。

精怪观念，最初发端于原始时代对自然物的拟人化或曰人格化。不过，开始一阶段，它还不具备变幻莫测的特征。待到人们产生了灵魂观念，并将之赋予自然物，它们便具有精神实体的品格，成为神秘世界的基本成员，并且在自然崇拜中被固定下来。精怪是一切鬼、神的先导，在神秘世界中，它算得上元老。稍晚一些，在精怪和人鬼混杂的队伍中逐步发生了分化，出现了人鬼与精怪的分离，神也从精怪队伍中升华而出。但是最初的人鬼

和神的形象都带有动物精怪的性状特征。直到迈入文明时代以后，天神、地示、人鬼和精怪始各占定自己的位置。从此精怪作为百物的精灵——物彪的地位才最终确定。而它一旦确定了自己的位置，便在古代中国人的思维中积淀下来，从而成为一种稳定的观念，几千年中不断地延续下来，即使不信有精怪存在的，也可从周围的文化环境中领悟到、体会到精怪是怎么回事。

一、最早的文化创造之一

精怪的原形，是各种自然物。自然物怎么会有灵性？这当然不是自然物固有的特征，而是人的文化创造，这一创造的历程，要追溯到我们人类脱离动物界的初期。

（一）初民的拟人化思维和精怪的发端

精怪观念的最初发端，是原始时代的初民将自然物拟人化或人格化。

将自然物包括天地山川、日月星辰、风雨雷电、云霞霓虹，以及地上所产的各类动植物，甚至人造器具都人格化，是原始思维的一种特征。正是它，使得一切自然物都像人一样活动起来，从而为自然物变成精怪奠定了基础。

中国进入文明时代，已经相当悠久，在汉族中，基本上无法再复原原始时代的观念状态。一些本世纪五十年代前尚处于原始时代的少数民族，尽管受到了整个中华文明的影响，但多少还保留一些将自然物人格化的古老的记忆。比如纳西族的神话诗篇《崇搬图》中这样说：

> 很古很古的时候，天地还是混沌不分的时代，“男神石”、“女神石”会唱歌的时代，树木会走路的时代，石裂缝会说话的时代，土和石颤动着还未稳定的时代。天还没有开地

还没有辟的时候，先有隐隐约约的似天非天、似地非地的象征；太阳和月亮还未出现的时候，先有隐隐约约的似日非日、似月非月的影子出现；星和宿还没有出现的时候，先有隐隐约约的似星非星、似宿非宿的象征；山岳和川流还没有形成的时候，先有隐隐约约的似山非山、似川非川的象征；树木和岩石还未出现的时候，先有隐隐约约的似树非树、似石非石的象征；泉水和沟渠还没有出现的时候，先有隐隐约约的似水非水似渠非渠的象征。

这神话诗的下面是一段很长的关于从混沌中化生善神和恶神，以及各种动物和人相继出世的故事。到了有神话出现，这一民族离开刚刚脱离动物界的历史起点，已有了相当的距离。但在这里，将树木会走路、石裂缝会说话当成是天开地辟以前的状况，应当是对初民生活的一种回忆。初民来到这个世界上，将周围的一切都当成和自己类似，因此也会用人际使用的语言、歌唱与自然物“交往”。及至社会进步，自己和自然物的距离拉大后，才会将之当成过去曾真实发生过的历史，在神话中表现出来。

这样的回忆，在佤族中同样存在。云南佤族大魔巴艾扫所讲的《司岗里的传说》描述说：

利吉神和路安神造了地和天。利吉神是辟地的，路安神是开天的。起初天和地相距很近，天地造成后，天在上面，地在下面。当时还没有人类，只有扫哈——一种长嘴的大鸟。以后顺序造了各种动物，以后在地上又造了树。

最初天地是用绳子捆在一起的，相距很近。造了人类以后，又给了太阳和月亮：

“月亮出来的地方，

太阳出来的地方，

月亮和太阳，

女鬼和男鬼……”(这几句是咒语)

当时造了人类之后就把人放在司岗岩洞里。人在岩洞里出不来,觉得在里面难以生活。这时地上的雷声像蜜蜂似的嗡嗡响,入阿啣鸟听见声音就跟着去了,随即告诉人类一同去倾听。月亮和太阳也出来了,所有的都站了起来,石头也说了话,树连连问这是什么,大家都到森林里,纷纷询问:这是什么?所有的神都被叫了来。

咱们人类听见了,树神听见了,竹子神听见了,山神听见了,各种各种都听见了。

人类在司岗岩洞里,看见很多动物都来凿岩洞,谁都凿不开,各种各种都来试过了……

上述故事中“入阿啣鸟”会告诉人们,石头、树木都会说话,似乎它们与人类处于一个水平线上。这显然是人刚刚脱离动物界不久,尚缺乏“人为万物之灵”的自信的表现。实际上当时的人类与自然界的区别确乎是极为微小的,生产力的低下,使人类不得不在很大程度上依赖自然界而不是改造自然界,不得不混迹于自然界中而不是站在俯瞰自然界的立场去认识自然。当原始人以自己为中心在探测周围的世界时,其半径是狭少的,其视野是模糊的,只能凭着自身最切近的经验,也就是对本身的若干能力的体认,去推测周围的情况,这样自然物似乎都有人类一样的活动能力。

A. A. 波波夫在谈到居住在泰梅尔半岛的多尔甘人时写道:

在多尔甘人看来,火是具有运动能力的活的东西。落入火中的一切都会消逝,这就是说,火也像一切生物一样,会吃东西……而且,他们还赋予没有生命的东西以语言能力,猎人在查看捕兽器时不应该唱歌,否则,等猎人走后,捕兽

器就会模仿他放声高唱，从而会把北极狐赶跑①。

在这里活的生命体是火，会唱歌的是捕兽器，具有和人一样的本事的是自然物和器具本身，而不是隐藏在后面的"神""灵"。

这种情况，法国著名人类学家列维·布留尔等人也搜集过许多个案。比如：

> 在契洛基人那里，渔人必须先嚼一小片捕蝇草，然后吐到鱼饵和鱼钩上。接着，他脸朝顺水方向站着，念着咒语并把鱼饵挂在鱼钩上……这个方法应当使鱼钩具有引诱并钓住鱼的能力，如同捕蝇草能捕捉昆虫，把它缠在自己的萼片里一样……咒语是直接对鱼念的，按照土人们的观念，鱼是有家有户定居着的②。

> 印第安人不仅相信各种动物会说话，而且相信人与动物能够通婚。"我们知道动物做些什么，海狸、熊、鲑和其它动物需要什么，因为很久以前人已经和它们结了婚，并从动物妻子那里获得了这种知识……。白人到这个国家时间很短，对动物了解很少。我们在这儿住了几千年，而且很久以前就受到动物的亲自开导。白人把什么事情都记在本子里，这样就不会忘记；但是我们的祖先和动物结了婚，学习了它们的习俗，并一代一代地把知识传了下来。"③

将自然物拟人化，人格化，在我们今天看来是十分神秘的，但在原始人看来，却是十分自然的。法国的列维·斯特劳斯引述参尼斯的话说："……但是把这些事物称作超自然的，有些误解

---

① 引自[前苏联]德·莫·乌格里诺维奇：《宗教心理学》中译本，社会科学文献出版社 1989 年版，第 50 页。

② [法]列维·布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆 1981 年版，第 234 页。

③ [法]列维·斯特劳斯：《野性的思维》，商务印书馆 1987 年版，第 46 页。

了印第安人的观念。它们和人一样都是属于宇宙自然秩序的，因为它们在拥有理智和情感方面与人相似。它们像人一样也分男和女，而且其中某一些还有自己的家庭。它们中间有些被束缚在固定的地点上，有些则任意移动位置；它们对印第安人或表示友好，或持有敌意。”①

国外人类学的这些宝贵资料告诉我们，在社会发展较为原始的时代，人类对自然物赋予语言和像人一样活动的能力。这种赋予，当然只发生在观念之中，而且发生在原始时代那种朦胧的未加分化、更无力自我反省的观念之中。

那么，这儿所说的原始时代普遍存在的对自然物的拟人化是怎样发生的呢？

首先，它是人类脱离动物界后的相当长一段时间中生产力极端低下，人们认识自然的能力从而十分贫乏的条件下发生的。

人是从古猿进化而来的。人猿相揖别，是一个很长的历史过程。当代人类学的研究表明，人类迄今已有大约三百万年的历史。这三百万年的历史，有百分之九十九以上的时间处于原始时代，其中又有大约二百八十万年处于猿人阶段，由猿人进人古人，只是约二十万年前的事，而进人在体质上与现代人基本相同的新人阶段，只有约四万年的历史。就是说，在告别古猿，脱离动物界之后的相当长的时间里，人们只能过着半人半兽的生活。中国是人类的发源地之一。考古发现，云南的元谋人，大约离现在一百七十万年。而著名的北京人，离现在约二三十万年。这段时期，我们的祖先还处在猿人阶段，长阳人、马坝人、丁村人则属于古人阶段。进入新人阶段，大约是在四万年前，著名的山顶洞人、河套人、资阳人、柳江人都属于新人阶段。在进人新人阶段以前，

① 《野性的思维》，第45页。

原书缺页

原书缺页

物尚以直接形态的面目呈现在人的意识中。它们还不具备精怪变幻莫测的特点。它们最多只是精怪的发端，而不是成熟的精怪。

（二）有灵魂的自然物——精怪观念的成熟

中国人头脑中的精怪，不仅有自然物做它的原形，而且本身具有灵性，可以变幻莫测。它可以说是自然物中的精灵。这是人们将灵魂的观念赋予自然物的结果。因此，它的前提，是人类本身产生灵魂观念。上世纪七十年代，英国的人类学家泰勒曾提出"万物有灵论"。他认为宗教产生以前，原始人从对影子、回声，尤其是梦魇现象的感受，以为人有两个实体，一为躯体，一为灵体。他们把灵体的观念移至自然界，于是笃信自然界的万物无一不附有灵体。这便是万物有灵论。它是原始时代的宗教感情的最初显现，后代的一切信仰、迷信无不导源于此。但他的观点，曾受到其他一些人类学家的反对。主要是从人类学的调查发现，世界上尚有一些民族，没有形成灵魂的观念，但已有巫术，已有对自然物具有人类的某些品格的观念。我们前面引的布留尔、斯特劳斯等人著作中的资料，都说明了这一点。有的人还提出"前万物有灵论"与之对立。其实，泰勒说的"万物有灵论"在原始时代是存在的，而且其影响直达于当代。精怪，就是万物有灵论的表现。问题是，万物有灵论本身是历史的产物。就是说，它并不是我们的初民固有的观念，而是在社会和人类思维的发展到一定程度才产生的。其关键是灵魂观念的出现。

那么，这一灵魂观念是在什么时候出现的呢？对此，很不容易回答。世界各民族社会发展的速度不一，灵魂观念的产生，不可能是同步的。当着中国的汉族早已将灵魂观念产生的历程留在尘封的历史中时，上世纪末、本世纪初某些人类学家却还见到过少数尚无明确灵魂观念的民族。这也是他们据以反驳泰勒观

点的事实依据。就中国的考古发现，在大约18000年前的山顶洞人，死后有随葬物品，其中有燧石器和石珠、穿孔兽牙等装饰品，而且尸骨上布有赤铁矿的粉粒。据了解，一些近代仍处于原始社会阶段的氏族、部落中，有的认为红色代表鲜血，是生命的来源和灵魂的寄生所。[①] 因此，历史学家推测，这阶段，人们可能已有了灵魂观念，亦即原始宗教观念。撒红色的铁矿粉，是为了死后灵魂仍有所寄托。山顶洞人，处于母系氏族阶段。汉族离开这一阶段已很遥远，要了解早期的灵魂观念，主要参考我国某些少数民族的资料，同时借鉴国外人类学的成果。

灵魂观念的产生，与人的梦境有直接关系。正如恩格斯说的那样："在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生了一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那么就没有理由去设想它本身还会死亡，这样就产生了灵魂不死的观念。"[②] 国外大量人类学的资料证明了这一点，我国少数民族如景颇、佤族、傈僳等族的观念也都证明了这点。比如，傈僳族，"他们认为人具有肉体和灵魂两重本质，人之肉体从母体出世就附着灵魂，证实灵魂之存在是梦境，人在梦中一切所见所闻、所作所为都是灵魂的活动。人死只是肉体之死，而灵魂是不死的。人死之后，如死者是儿童，其灵魂到兰坪之车司拉加德地方去，成人之灵魂则去到兰坪一山上之大森林中（该地名

① 参看郭沫若主编《中国史稿》第一章。

② 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，人民出版社1972年版，第14页。

尼司尼难么，亦称红、黑土地方），病者‘失魂’后请尼扒招魂，其解释就是向尼司尼难么、车司拉加德等地去招”[1]。以梦境去“证实”灵魂，说明他们最初从梦中感受到灵魂，并将之当成确凿的事实肯定下来，在其集体意识中又将其当成可以证明灵魂存在的真理。

同时灵魂观念的产生，也可能与古人对自己的影子的性质并不清楚有关。不少原始氏族、部落的情况都说明了这一点。列维·布留尔曾引用过一些例子。“比如，很难确切地说出菲吉人是怎样想象人的不死部分的实质。‘yalo’这个词有下面的意义。它与作为后缀的代词连用表示精神，如 yalo—ngu。它与单个的物主代词连用则表示幻影或灵，yalo—yalo 表示影子。从物主代词是后缀这一事实中我们可以推测：精神被认为是像人的手膀那样与人的身体紧密相联的，面灵则是什么可以分开的东西”[2]。又比如亚库梯人相信人有三个灵魂：伊西、苏尔和库特，“库特有时候在人睡觉时离开他，到很远的地方去漫游。如果在这次漫游中它碰到了什么倒霉的事，它的所有者就要得病。库特好像是人的一个模糊的化身，好像是人的影子。正如影子有三个部分：一个大而苍白，一个小面较暗，中心一个完全是黑的，人也有三个灵魂。当他失去了一个，他感觉身体不舒服；当他失去两个，他就生病；当他失去三个，他就死”[3]。灵魂是影子的观念，在中国历史上曾经普遍存在，而在一部分少数民族中，目前仍有遗存。比如，“兰坪怒族‘若柔’人的语言中，称人的灵魂为‘腊拢’，它同人的影子有密切的关系。认为人的灵魂不止一个，当不同角度的光源照射在人的身上时，出现几重阴影，也就是人有几个灵

① 《中国原始宗教资料丛编》，上海人民出版社 1993 年版第 722 页。

②③ 《原始思维》，第 80 页。

魂的证明。一般都忌讳有意识地踩踏他人的影子”[1]。

总的来说，人的灵魂是可以离开人的肉体，但又居住在肉体内的精神性的实体，它像影子般地若隐若现，是没有物质实体的存在。从人类思维的发展来看，灵魂观念的产生，是原始居民思维能力的巨大进步。因为从这时起，人们开始觉察到了精神活动的特殊性，开始对这种特殊性进行思考。人的精神世界，是比身体的生物构造远为复杂的东西。当着灵魂观念产生以前，人们对自己为什么有生命，为什么能思考都还处在浑浑噩噩，不知道反思，甚至没有觉察到是个问题。而灵魂观念的产生则是对这种混沌无知状态的初次打破。

随着人们对自己的灵性开始了觉察，同时也将这种灵性推广到了其他自然物，于是产生了万物有灵的观念。这是前面提到的将自然物人格化、拟人化的发展。在这点上，我国倮倮族提供了重要的信息。据陶云达在三十年代的调查云：

> 倮倮相信人死后为灵或“尼”。但山、石、森林、水、路等均有鬼或灵。唯人死后之灵，与山石树木之灵不同。人死后之鬼，颇像汉人的鬼、精、妖等的有恶化的人形，而山石树泉之灵，则并不具有任何形象，它是看不见，但是觉得着的。它同时必需有一个实物在那儿作为介物，才能发生的。这种“灵”不是那个实物（如石、树、水）自己，好像是他的生机力。此生机力可以脱离其物体而存在，但必有其物，始能发生作用做出事故。无论人死之后，或山石之灵，均称之为“尼”。[2]

这段资料的可贵处，在于倮倮族对鬼、神尚不加分别，人鬼与精

① 《中国原始宗教资料丛编》，第852页。

② 《中国原始宗教资料丛编》，上海人民出版社1993年版，第729页。

灵都用同一个词"尼"来称呼,其观念相当古老。这里的"尼",尚有许多在逻辑上难以界定之处。所谓"不具有任何形象","看不见,但是觉得着的",便是一种难以名状的观念物,但因它是从拟人化的自然物中孳生出来的,与具体的自然物还是若即若离。这一"尼",与汉族的"精怪"有着许多类似的特征。

在汉族文献中,蝄两是老资格的精怪。《说文》称它们是"山川之精物也"。字或作"罔两",以音近又作"罔象"、"象罔"、"方良"。后世将它们归人鬼物,故字又从"鬼",作"魍魉"。它们和傈僳族的"尼"十分相像,都是似有似无,难以捉摸的影子似的东西。《说文解字注》引贾注《国语》曰:"罔两,罔象,言有夔龙之形而无实体",此注颇存古意。盖其字本从虫,显示出它的原形与龙蛇一类动物有关,所谓有"夔龙之形"即说其原形如此,但却"无实体",是说它们常可隐形,不易捉摸,正是某种有原形却可脱离原形变幻不定的"灵性",和"尼"几无二致。

罔两的这种特性,在战国时期的一些字义使用上尚有表现。《庄子·齐物论》:"罔两问景曰:曩子行,今子坐,曩子坐,今子起,何其无特操欤?"此罔两,郭象注云:"景外之微阴。"景,即影。影随物移,相应于光线明暗而变迁,故罔两有此一问。庄子在此别有寓意,且不管它。仅从罔两的字义言,为影边微阴,即影子周边那淡淡的几难捉摸的一圈。它与山川之精物罔两字得相通,盖精物罔两,原有若有若无、难以捉摸之义。如前述,古代许多民族都将灵魂看成影子,或将影子看成灵魂。中国人很晚的时候还保留着这种认识的孑遗。比如丧葬中大殓盖上棺材盖时,家人不能站在光源和棺材之间,因为怕自己影子被钉进棺材,灵魂被带走。故罔两原形虽为某类动物,但却是可以离开其原形变得"无实体"的灵魂一类东西,故与影同类。山川之精与景外微阴可以互训,其因即在于此。

《庄子》也提到过罔两的异名“象罔”。《天地》：

黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望，还归遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使喫诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：“异哉！象罔乃可以得之乎？”

知、离朱，喫诟与象罔，都是寓名。这象罔，《御览》八三引作“罔象”，盖二语均可通。成玄英《疏》：“罔象无心之谓，离声色，绝思虑。”今人陈鼓应云：“按‘象’即形迹，‘罔’同无，同忘；‘象罔’喻无形迹，亦寓名。”[①] 如此看来，无形迹是其原义，无心则其引伸义，但成疏云“离声色”犹有无迹之义。庄子为什么用象罔为喻？其原因：“罔象”就原形言，是水中精物，或山川之精物，就特征言，是无形迹，古人熟知罔象之义，此喻不难领悟，故是一个现存的名词，顺手拈来，以作寓名。

上述两例，都说明傈僳族“尼”，与我们所说的精怪，在内涵上基本相同的。

比起傈僳族的社会发展程度而言，汉族要先行几步。因此，与“尼”相类似的蝄两等精怪的观念，其内涵比“尼”愈益丰富起来。一是更加变幻不定，二是更加明显地站到了人类的对立面上。这些后面还要谈到。

这儿要说明一点的是，我们说人将灵魂观念投射到自然物上形成万物有灵论，从而使得精怪的观念成熟，主要是从观念发生的逻辑顺序上说的，决不意味着先有一个灵魂观念存在的历史阶段，隔了很长时间后才将之投射到自然物上去。实际上，灵魂观念的形成，与万物有灵观念的形成，几乎是不可分的历史过程。在原始思维中，认识主体与客体之间经常是纠缠在一起，极

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局 1983 年版，303 页。

难分清的。主体既以自己的体验去探测客体，从而将自己的影子投射到客体上，又以所形成的客体的意识反观主体，二者的意识常常是混淆的。因此，有些学者认为："最原始的万物有灵论观念是在于认为自然界到处都有灵性(Allbeseelung)；这个观念根本不是关于人的灵魂的观念的派生，它是通过简单的类比与人的灵魂观念同时形成的。"[①] 我们认为，"简单的类比"是一个主客体的表象、意识相互渗透的历史过程。在人的灵魂观念产生以前(或者说被人觉察到以前)，人们在自然物中只觉察到了某种"力"，这是对人承受到的自然界压力的一种体察；但这种"力"与精神性的"灵魂"是不同的。对精神现象的体察形成灵魂观念之后，通过"简单类比"形成的万物有灵的"灵"才具有精神性质。

（三）在自然崇拜中立稳脚跟

将自然物看成是有灵性的或曰有灵魂的，那是精怪的直接原型，从它对具体自然物的人格化的演变过程来看，不知经过了多少万年的时间。在这种万物有灵的观念支配下，原始人一面用巫术去控制、影响自然物及其"灵"，一面又对之祭祀祈求，便形成了自然崇拜。自然崇拜将精怪的观念固定化，并且初步仪式化。这对于精怪观念的长期保留起着极为重要的作用。这种崇拜，广泛地流行于我国的各个民族中。这里且介绍一些社会发展程度相对比较晚起的少数民族中的自然崇拜情形，后面各章则将重点放在汉族。

在傈僳族的观念中，山川、河流、日月、星辰、动植物等都为"神灵"或"鬼魂"所支配、所统治，因此几乎一切自然现象都成了他们信奉和崇拜的对象。他们把神鬼分成若干种类，主要的鬼灵

---

① 《原始思维》，第96页。

有院坝鬼（乌沙尼）、家鬼（海夸尼）、山鬼（米司尼）、水鬼（爱杜斯尼）、梦鬼（密加尼）、血鬼（洽尼）、路鬼（加姑尼）、魔鬼（尼柏木尼）和虎氏族鬼（屋豆尼）等30多种。对于民族之间的纠纷，也认为有鬼神从中作祟，因而他们的观念中逐步形成有勒墨鬼（白族）、么些鬼（纳西族）、怒族鬼等[1]。

贡山怒族的原始宗教即万物有灵观，认为山、水、石、树均有灵魂，而这些灵魂皆邪恶并随时作祟于人。

……

树鬼"穷那底布"会模仿人声、鸟声，使人灵魂离开身体，尤其是妇女和儿童易遭其伤害；路鬼"木胡布拉"常引诱行路者误入歧途，跌进深箐；水鬼"昂布拉"发出的怪吼声使过溜索的人坠落滔滔怒江；石头鬼"龙不拉"会张口说话，还吞食小孩。从怒族居住区前往西藏察瓦龙的路上，有一形状酷似张口青蛙的巨石，当地人对之充满敬畏，对于怪石嶙峋，怒族群众都奉为鬼灵的化身。当地人禁止怀孕妇女及幼婴儿在大石块上休憩、玩耍，否则疾病会附身。丙中洛甲生石门关的传说以及石门关在人们心目中的神圣地位，在一定程度上反映了贡山怒族的石块崇拜。[2]

这些民族，都生活在我国的西南。

我国东北生活着满、赫哲、鄂伦春等少数民族，他们或者在本世纪中期仍然以渔猎为生，或者在几个世纪以前狩猎仍占据重要的地位。因此他们的自然崇拜，还是以野兽、山林、水中的游鱼等为主。比如赫哲族所祭的水灵，其形象为鲟鱼。第一位帮助捕鱼丰收的水灵称做"卡勒嘎玛"。每当捕鱼不顺利的时候，就由

---

① 《傈僳族简史》，云南人民出版社1983年版，第126页。

② 罗孟：《贡山怒族的宗教信仰》，云南社会科学院民族学研究所《民族学》1988年第1期。

萨满跳神召请这位水灵，祈求宽恕、降福。祭仪上供有它的偶像，那是用木雕的鲟鱼形象的神偶。祭时，首先把神偶的鱼尾部挂在帐幕盖上，过一会儿摘取下来把它浸泡在水里，再把水排出。祈祷后捕到第一批鱼时，先拿出一条塞到水灵神像的鱼口中，作为给水灵的供献，供一会儿，再把鱼鳃中流出的血涂抹在神偶的头上，把鱼鳃拿出来放在“卡勒嘎玛”的脚下。这水灵本来是一种夫妇对偶神灵，如果是供奉女性水灵“卡勒嘎玛”，雕像就较大，男性水灵小，极似鲟鱼的雌雄体型的区分[①]。而他们所崇拜的山神则常与树连在一起，比如赫哲族的山神之一库查卡玛发与库查卡玛玛对偶神，“库查卡”的原义是山核桃树。当然，这些民族中更加盛行的是各类动物崇拜。其种类涉及广泛，兽类有虎、熊、豹、野猪、鹿、狼、狐、貂、山猫、黄鼬、刺猬等；家畜类有马、牛、骆驼、狗、猪等；禽类有鹰、天鹅、鸭、乌鸦、喜鹊、布谷鸟、鸠等；鱼类则有鳇鱼、鲑、鲟及鲸等；两栖软体动物有龟、蛙、蟒蛇、蜥蜴等，昆虫有蝎、蜂等。其中最重要的是虎和熊[②]。

这些材料生动地告诉我们，在中国广阔的土地上，自然崇拜是普遍存在，或存在过的。汉族尽管比少数民族进入文明时代要早一些，但迄今仍保持着树神、石头神等等的崇拜，正是自然崇拜的孑遗。自然崇拜的普遍存在，意味着自然物变成精灵的观念曾经普遍存在。

自然崇拜使得那若隐若现的“尼”即精灵，变成可视可闻有原形可触摸的实像。因为在崇拜的过程中，总要面对具体的物体，也总有某些哪怕是最简单的仪式，这样，观念的形象，变成了可操作的程序。它是人们的虚幻的观念的表现，然而对多数恪守

① 乌丙安：《神秘的萨满世界》，上海三联书店 1987 年版，第 65～66 页。

② 参看乌丙安：《神秘的萨满世界》，上海三联书店 1987 年版，第 70 页。

传统、缺乏反思习惯的古人来说，又是这种观念的证明。因此它是精怪观念长期传承的重要条件。而且在迈人文明社会之后，自然崇拜的孑遗仍然保留下来，人们对精怪中的一部分，仍然采取着崇拜的态度。

在自然崇拜中，天上的太阳、月亮和星星，地上的山河土石、动物、植物以及人的祖先的灵魂，都混杂在一起。就数量而言，和人们生活直接有关的动、植物和生活环境中的自然物占着优势。待发展至比较成熟的阶段，地上自然物为原形的精灵才和天上的星宿分开。而人鬼和自然精灵的区分，可能要更晚一些。因为自然崇拜的一部分对象，是人类的图腾，人们将图腾当成自己的祖先来膜拜，在母系氏族阶段是普遍的情况，而在祭祀崇拜系列中插入人形的祖先神，肯定要更晚些。

二、与鬼神的相混和区别

在有关精怪的文献中，它们常常被粗泛地列入鬼神的范畴，称为怪神、妖鬼，古人所谓百鬼的概念，又常常包含着各种精怪在内。这种牵缠不清的现象是怎么产生的？必须从鬼神观念的来历说起。

在诸子书及《周礼》、《礼记》这些典籍中，对于神、鬼都是有明确解释的。

《礼记·祭法》说：

> 大凡生于天地之间者皆曰命，其万物死皆曰折，人死曰鬼。此五代之所不变也。

对此，后人的解释是：

> 生时形体异可同名，至死腐为野土，异其名，嫌同也。折，弃败之言也，鬼之言归也。五代谓黄帝、尧、舜、禹、汤、周

之礼乐所存法也。[1]

据此，知道人死曰鬼和物死曰折，是有意识的区别。但这一区别系于黄帝起的五代，似乎有些问题。按禹的时代，泛说"致孝乎鬼神"，其所谓鬼神是将精怪包括在内的，后面还要述及。将折与鬼分开，应是周人的礼制，在这一制度中，鬼成了人死之后灵魂的专名，而且周人使用这一专名时，尚将它与享受专门祭祀的亡灵分别开来。《祭法》接着说：

王立七庙，一坛一墠，曰考庙、曰王考庙，曰皇考庙，曰显考庙，曰祖考庙，皆月祭之。远庙为祧。有二祧，享尝乃止。去祧为坛，去坛为墠。坛墠有祷焉祭之，无祷乃止。去墠曰鬼。诸侯立五庙，一坛一墠。曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，皆月祭之，显考庙，祖考庙，享尝乃止。去祖为坛，去坛为墠，坛墠有祷焉祭之，无祷乃止。去墠为鬼。大夫立三庙，二坛。曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，享尝乃止；显考、祖考无庙，有祷焉为坛祭之。去坛为鬼。适士二庙，一坛。曰考庙、曰王考庙，享尝乃止；皇考无庙，有祷焉为坛祭之。去坛为鬼。官师一庙，曰考庙。王考无庙而祭之。去王考为鬼。庶士庶人无庙，死曰鬼。

因此，虽说人死都为鬼，但贵族的亡灵，在立庙、坛、墠祭祀之列的与通常之鬼尚有区别。没有专门祭祀的享受，才和庶人的亡灵一样，泛称为鬼。那么有专门祭祀的是什么呢？这里没有说，考之周人和后世的实际情形，那便是所谓神。

不过，《礼记》的这种解释虽然能给我们一个比较明确的逻辑界定，但就发生论的角度说，却是不怎么确切的。从历史上看，人们头脑中的鬼神，其前身都是精怪。

① 〔唐〕孔颖达：《礼记正义》卷四十六引郑玄注。

（一）精怪和鬼的原义

章太炎在《文始》卷二中说："《说文》：甶，鬼头也。象形。《唐韵》作敷勿切。声与魅近，魅老精物也。然禺及虞中猛兽，头悉作甶，疑兽头之通名。……鬼，疑亦是怪兽，甶声入喉，即孳乳为鬼。鬼、夔同音，当本一物，夔当魖也。"

据太炎先生所说，鬼字上部"甶"，系猛兽之头，声与老精物魅近。即是说，最初，它是指某种猛兽变成的精怪。鬼与夔同音，本来当是一物，以后才孳郛为专指人的灵魂所变的鬼物。这一推测，我们认为是可信的。我国少数民族的宝贵资料直接、间接地印证了章太炎的观点。

独龙族信鬼，但那鬼都是与人的灵魂无关的，恰恰指的是各种精灵：

> 独龙人一向将鬼分成两类，各有专门的称呼，即："卜郎"和"南木"。他们从来不认为人的亡魂"阿细"是鬼，鬼和人的"阿细"是两回事。"卜郎"多是居住在地面上的鬼，是自然界中凶恶的精灵，对于人畜危害最大。巫师们说，"卜郎"同人一样也有两个灵魂"卜拉"和"阿细"，有其家族，也要繁殖后代和死亡。"卜郎"的"卜拉"是天上最高层的众鬼总头目之一"木佩朋"给定的。据独龙族神话传说《创世记》讲，最早，天上的两个鬼的总头目"格孟"和"木佩朋"分别创造了人和鬼，鬼曾经作为一种实体和人类在地上共同混杂着居住。鬼被描述成同猴子一般，混身有毛，生性凶残，贪婪和愚蠢，不断地吸人血、吃人肉，繁殖也快，地上的人却逐渐减少。人向鬼展开了斗争。因为人比鬼聪明，鬼屡遭失败，人就受到了鬼的加倍报复。"格孟"认为人是它创造的，不能绝种，遂用发洪水的办法，把人、鬼杂居的状况作了改变。从此，一般人看不见鬼，鬼却能看见人，它们专事用加害人畜

的方法来不断索取人间的酒肉饭食的供祭。但是，有些经常受到祭祀的诸如崖鬼“几卜郎”和山林中的“仁木大”等，传说它们都是由活着的猎人生前变成的。[①]

据此，知独龙族所设想的鬼，是一种似猴，浑身长毛，生性凶残的精怪，只是它们能看见人，人却看不见它们，经常受到它们的侵害。鬼和人的灵魂“阿细”的观念在逻辑上是并列的，没有隶属关系。汉族的观念历史上有没有相似的阶段呢？很值得探讨。至少有一点可以肯定：独龙族的观念中，令人畏惧的“鬼”，全是凶残害人的精怪；汉族的“鬼”，其初型也是兽形的精怪，然后推广至人死后在外游荡的灵魂。人们对鬼的畏惧，先是来源于对精怪的畏惧，而对精怪的畏惧又是上古人们经常受到各类毒蛇猛兽的威胁，缺乏安全感的表现。

彝族的传说，也反映了在观念的历史上，先有精怪的观念，后才出现鬼的观念。凉山彝族传说，鬼的祖先叫兹兹宜乍。宜乍原是一只灰白的獐子，被猎狗追赶围困后变成一位美女，嫁给了土司阿俄黎若。宜乍既聪明又能干，可是二年后，宜乍变得凶恶无情，前后长了两双眼，两张嘴，两双手，吃人肉，挖人心，啃人骨。四年后，宜乍作祟使阿俄黎若生了病，于是黎若就问宜乍的来由，宜乍如实告诉了黎若。于是黎若大为惶恐，便设计整治宜乍，佯装病重，要宜乍千里迢迢去采集贡嘎山上的雪来治病。宜乍临行前吩咐丈夫莫要打醋炭[②]，不能烧漆树，不要扫地，不要在房前放烟，不要找呗耄苏尼诅咒。宜乍去采雪后，黎若请了很

① 《中国原始宗教资料丛编》，第621页。

② 《彝族文化史》作者原注：彝族祭鬼神的一种仪式。以烧红的卵石置于盛清水和青棡叶的碗中，呗耄诵《除祟经》，此时白气蒸腾，参加祭仪的人和祭品等经过蒸气下，以为可以退避邪祟。见马学良等编著：《彝族文化史》，上海人民出版社，1989年版，第201页。

多呗耄苏尼来诅咒，又打醋炭、放烟，又烧漆树、扫地，咒到第十三天，宜乍变成一只灰红色山羊飞回到房后，耳朵、蹄子、鬃毛、尾巴上还夹着给丈夫治病的雪。黎若派了许多青年用箭射，用刀砍，将宜乍变的山羊打死，随后放到岩洞里。十三天后，乌撒拉曲家的人打鱼时从河里捞起了这只灰红山羊，大家分着吃了。从此宜乍变成了鬼怪，凡是吃了羊肉的人也变成了鬼害人，与这些人有接触的人全被害了。因为宜乍是各种鬼怪的源头，所以彝族人民经常用咒语来咒它。[①] 在这则传说中鬼的祖先是动物精怪，由于和她结婚的人对之起了疑心，妖精才被杀死，并导致了鬼的诞生。我们没有必要将之当成历史的事实看，但可以将之当成古人观念史的一种浓缩了的、也是扭曲了的表现。它表现了在彝人的历史上，也是先有精怪观念，然后才由之演变出了鬼的观念，只是这种观念推演的历史，在传说中被实体化了，在今人看来显得荒诞不经。

纳西族的观念中，也是以各种蛇、牛、猪、鸟的形象来设想鬼怪，而且认为鬼怪并非人的灵魂所变，而另有来源。纳西族的神话《创世纪》说：

> 恶神依古丁那作法又变化，变出一个黑蛋，黑蛋孵出一只黑鸡，黑鸡没有取名字，自己取名为“负金安南”。
>
> ……
>
> 负金安南生下九对黑蛋，九对黑蛋又孵化，孵化出九种妖魔，孵化出九种鬼怪。

可见，鬼怪并不是人死后灵魂变的。从他们的东巴经的描述中，可见这些鬼原先都是自然界的精灵；至少是其中只有一部分由人的灵魂变成，其余则是精灵。《中国原始宗教资料丛编·纳

① 马学良等编著：《彝族文化史》，第201～202页。

西族卷》列纳西族主要鬼怪四十二种，这些鬼怪除了少数几个如吊死鬼、殉情鬼稍具人形外，其余皆为动物精怪之形。这些资料十分宝贵，为使读者有比较完整的印象，我们将部分转引于次。

纳西族的鬼①

“鬼”，纳西语叫“ceeq 祠”，鬼作祟叫“祠作祠”，名词作动词用；东巴文写着 ，读“祠”，从人披头散发。“祠”是对一切鬼怪的总称，是专门给人以危害的阴物和怪物，一切非正常死亡及冤家仇人之亡灵，都属于“鬼”之一类。按东巴教传统习惯，将主要鬼怪系统排列于后，由此可见一斑。

ceeq 祠，鬼，披头散发，鬼怪总称。

niuq 妞，怪，鬼惊抖状。

ceeqddeeqonaq 祠丁窝纳，黑骨大鬼王。

mimaqseiqddeil 米麻生登，中央男鬼王，米、麻声。

geessaqnaqmo 根绕拿姆，鬼王妻，根、绕声，东巴经有 360 个黑骨鬼常跟其二鬼王之说。

 derssaqjjibbv 吊绕金补，东方鬼主，猪头吊声。

 sheeqrheejjibbv 时之金补，南方鬼主，牛头时声。

 leilqiseepv 勒钦司普，西方鬼主；又作  ，鬼形

① 引自《中国原始宗教资料丛编》第 376—379 页。

勒声。

 nvqzzeejjibbv 奴主金补，北方鬼主，鸟头奴声。

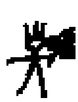
 shvq 术，仇鬼，黑尾示恶。

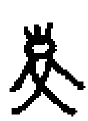
 meeleelshvqzzee 美令术主，仇鬼之王，仇鬼形美声。

ddrq 毒，魔，黑尖头示恶，有牦牛头毒魔，丁巴什罗死于其黑海。

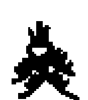
zeiq 争鬼，叉头，骑马，有各色争鬼，亦有山羊头争鬼。

 sseiq 忍，飞鬼，生翅，会缠人。

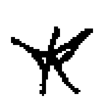
 meiq 霉鬼，鬼形霉声。

 mu 猛，饿鬼，撒手脚，会吃人。

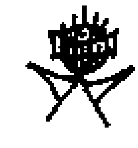
 bbiloqcopul 比洛挫剖，鬼形挫声，饿鬼之父。

 eeq 恩，水鬼，长毛。

 lvmeimueeq 鲁美猛恩，女水鬼，长毛鲁声，为水鬼之母。

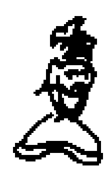
 derq 当，无头鬼形，恶死鬼，有牦牛头恶鬼。

 la 拉，虎头恶鬼。

 derqnalggvlggu 当那故公，九头恶鬼将，只有九头根空武神能镇住。

 cee 此，吊死鬼。

 yeq 游，殉情鬼，鬼形游声。

 veqzzee'ezzee 游主阿祖，殉情鬼之女主，女鬼头插花。

 geltvsigua 构通西刮，殉情鬼之男主，插花构声。

 ddaleiqwesaqmil 达勒汶萨命，风神姑娘，女人花衣，汶萨命声，为风流鬼主。

jil 近，口舌鬼，鬼形近声；还有近与其、空与补、金与窝等口舌鬼。

miceeq 迷祠，火鬼，从鬼持火，有蛇头猴头火鬼。

chelceeq 彻祠，秽鬼，从鬼持秽，有蛙头秽鬼；还有柯鬼，之鬼也属秽鬼。

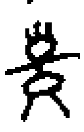
beeq 崩，绝后鬼，鬼形不孕。

ddoq 朵，傻鬼，鬼牌形瞪眼吐舌。

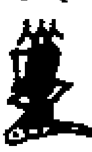
dol 垛，病鬼，灾鬼，恶傻鬼合文。

 tv 土，土地鬼，鬼形土声，有牛头土地鬼。

 leiqchel 勒彻，拦路鬼，人形勒彻声。

 yiddal 依道，饿鬼，鬼形腹空。

 tillo 替罗、掩罗，缠妇女之鬼，鬼形，头有其鬼特识。

 ssaq 绕，煞鬼，九头有火蛇尾。

 similmediuq keel shu maq 星命麦堆肯束妈，女魔王，女鬼顶锅手拿刺、镰、绳，为丁巴什罗所镇压。

 ddaiq 当，素食鬼，当鬼三木偶形。

 leelceeq 勒祠，猎鬼（神），勒（牛虱）假借。

 dder ceeq 挡祠，瘟鬼，瘟虫形。

在这些鬼中头呈动物形的计有：吊绕金补（猪头）、时之金补（牛头）。勒饮司普（头似长耳尖嘴的猛兽）、奴主金补（鸟头）、毒（牦牛头）、争鬼（叉头或山羊头）、忍（生翅，似飞虫）、比洛挫剖（似兽长舌）、当（牦牛头）、拉（虎头）、迷祠（蛇头、猴头）、彻祠（蛙头）、土（牛头）、勒彻（人形、有兽头）、勒祠（似牛虱）、挡祠（瘟虫形）十六个。有兽尾或长毛的有：绕（九头火蛇尾）、鲁美猛恩（女水鬼长毛）、恩（水鬼长毛）、术（黑尾）、美令术主（有黑尾）五个。另有构通西刮，为殉情鬼男主，其形插花，头部与鸟头的奴主金补几乎相同。饿鬼猛，其形虽无兽形，其父比洛挫剖，却有伸着长舌的兽头。如此说来，纳西族的鬼怪中动物形或有动物表征的有二十一个。有的动物形体表征且成了某种抽象观念的象征，如仇

鬼术，以黑尾表恶。而且根本说来，他们认为这些鬼是与人并存的存在物。因此，可以断定，纳西族的鬼怪观念，原来并不系于人的灵魂，而另有形成渠道。其主要渠道就是从对动物（包括虫、蛇、鸟、兽）的畏惧而来，它们最初是动物为原形的精怪。至于人的灵魂，只有部分地被引入鬼的世界。

古传纳西族东巴象形文字专门有“魂”字（象形文，读“哦，oq”，或“哦恒，oqhei”，或读“瓦，uag”，或“瓦恒，uag hei”，意即“魂”，有的场合亦可当“阴魂”或“影”解）。纳西族的“魂”、“灵魂”观念的产生与“影”有关，至今传承于纳西族丧俗的若干环节中，说明纳西族有原始的灵魂观念，而且非常重视灵魂。[①] 在纳西族中，对非正常死亡的，要举行“大风祭”仪式。“其超度方式有二：一是非正常死亡者有其后代在世，那么，经过祭祀死者及呲鬼、尤鬼、毒鬼、仄鬼、呆鬼、老鬼、云鬼、风鬼等诸鬼之后，要把死者亡灵超度到祖先居住的“余孜奔吕柯”列为祖先。二是非正常死亡者无其后代，那么，经过与呲鬼、尤鬼、毒鬼、仄鬼、呆鬼、老鬼、云鬼、风鬼一道祭祀后，就要把死者亡灵超度到情死鬼王尤祖阿祖、构通西刮居处的十二情死坡和情死大黑石处[②]。

而所谓情死鬼，又称殉情鬼，其男鬼主构通西刮头上插花，而其头却似鸟，看来最初也是一种精怪。非正常死亡的灵魂被交给殉情鬼主管辖，曲折地反映了在历史上的某阶段人的灵魂局部地并入了精怪的行列。在纳西族的鬼怪概念中，便包括了精灵和人的灵魂二者；而且前者是原生的，灵魂是后来依附进去的。至于祖先概念，则与一般的鬼怪不在同一范畴中。他们这种观念，与章太炎先生说的汉族人的“鬼”从猛兽之怪演变而来，十分

① 《中国原始宗教资料丛编》第124页。

② 同上，第125页。

吻合，甚至可以说纳西族的鬼怪(祠)观念，属于那种由精怪而渐汇合灵魂的过渡状态。

以上引了三个兄弟民族的资料，说明在原始时代，人们所说的“鬼”或相当于鬼的概念，其最初的内涵是各种怕人的精怪。独龙族根本就将人的灵魂“阿细”排除在鬼“卜郎”和“南木”的范围之外；彝族早已走进奴隶制时代，但其神话中尚朦胧地回忆起“鬼”是精怪生的；纳西族的资料则为我们填补了以精怪为内涵的“鬼”，怎样兼并了部分非正常死亡者的灵魂。在他们的“鬼”的观念中，人的灵魂都没有占据重要地位。假如我们相信各民族的观念发展有着共同的规律，其发展轨迹大致相近，那么，我们便应当承认太炎先生的观点是站得住脚的。周人的典籍对鬼神作了比较明确的逻辑界定，将无所凭依的亡魂称之为鬼，离开原始时代已经很远很远，所以据之不易弄清太炎先生说的情形。但是在汉族的典籍中，鬼的内涵原为精怪的演变历程，也还是有少数蛛丝马迹的。

以精怪的形象来设想人鬼，在《山海经》中尚可以找到个别实例。《海内西经》：“贰负之臣曰危，危与贰负杀窫窳。帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手与发，系之山上木。在开题西北。”这一贰负之尸，当是人鬼一类。但《海内北经》又云：“贰负神在其(鬼国)东，其为物，人面蛇身。”古人常神鬼不分，其神人面蛇身，则犹带精怪之形，这是以精怪设想人鬼。

又春秋时，犹有将厉鬼设想成猛兽之形。桓公十八年，齐侯使公子彭生杀鲁公，又杀彭生以谢鲁。庄公八年，“冬十二月，齐侯游于姑棼，遂田于贝丘，见大豕，从者曰：‘公子彭生也。’公怒曰‘彭生敢见！’射之，豕人立而啼。”[1] 杜预《集解》：“公见大豕而

---

① 《春秋左传·庄公八年》。

从者见彭生，皆妖鬼。"这是人死而厉，而当时人们以豕当厉鬼的一例。它们的形成，盖都是古来沿袭的以兽怪为鬼的思维习惯。

现在要问，为什么人们会用精怪的形象来想象人鬼？人鬼又何以长久地混杂在自然崇拜之中没能独立出来呢？

我们认为，这与图腾有关。

图腾（totem）原出印第安语，义为"他的亲族"。印第安人将某种动物视为自己的祖先加以崇拜，这就称为图腾。以后的研究证明，图腾崇拜曾经遍及各民族的原始时代，而崇拜物既有动物，也有植物，甚而有无生物。十八世纪末，英国约翰·朗格（John Long）将它介绍给学术界。本世纪初，严复译英国人甄克思的《社会通诠》，将 totem 译成图腾，以后一直通用，大约在二三十年代开始，我国史学界、人类学界及一般研究文化史、宗教史的前辈就考察、研究过我国历史上和现存的图腾崇拜现象。大量的文献和调查证明，图腾制度在中国各民族中普遍存在，不少民族中现在仍有孑遗。比如华夏族中黄帝部落是龙图腾，商人自称"玄鸟生商"，以燕为图腾。少数民族中彝族以虎为图腾，羌族以羊为图腾，瑶、畲等民族以犬为图腾，藏族的神话传说中则表现出他们曾以猴为图腾等等。

图腾崇拜，发生在人们不知道生殖的奥秘，又力图对此加以探索的时代。我国人类学家杨堃认为图腾起于母系氏族，前苏联学者 A·E·海通认为它起源于母系初生氏族。母系氏族时代，人们只知其母不知其父，便到其他生物或无生物中寻找祖宗的历史背景。这儿不来详尽讨论图腾的起源，只是指出这么一个事实：在图腾崇拜中，祖先的形象，是以动、植物或自然物的面貌出现，或者以半人半兽的形象出现的。祖灵尚且如此，遑论现实中亡者的鬼魂！图腾与一般的精灵，在地位上、人们的感情上，是有区别的。但是就它将自然物设想成有灵性的，并且可以参与到人

的生活中来这一点看，它们又是一致的。

图腾崇拜究竟存在了多少年，很难一言以蔽之。一般说来，它在各原始氏族中都盛行过，及氏族联合为部落，它作为各氏族区分标志（氏族图腾）和部落共认的祖先（部落图腾）的形象，仍然存在。但随着父系氏族代替母系氏族，人们对生殖的奥秘开始有了了解，加以随着生产力的发展，人们对自己本质力量有了比较明确的感受，在部落和部落联盟中，以氏族间的以血缘为纽带的单纯的血亲关系，尽管继续存在，但其地位已受到更为广泛的社会联系形式的冲击，图腾才走向衰亡。这一历程，假如采纳前苏联海通的观点，图腾从母系初生氏族开始出现，那么大约有三万年左右的时间。从中国古史传说中看，黄帝称轩辕氏。轩辕，即天鼋，以大鼋作其族徽。伏牺、女娲汉武梁祠画像均作人首蛇身，都还残存着图腾形象。从黄帝时代到现在，不过五六千年。图腾制度结束后，其观念的残余还继续存在于人们的头脑中。所以，迄今为止，某些少数民族还以动物形象或半人半兽的形象来设想人的灵魂或亡魂，而完全人形的人鬼形象的出现，则是图腾作为一种宗教制度临近结束以后。

据前引《礼记》的说法，在黄帝之后，称物死曰折，人死曰鬼，人鬼与其他物已作了划分。但从前面的分析看，在相当长的一段时间中人鬼之形，尚常用精怪形象去描绘。而在语言上，有时又用“鬼”来统称一切神秘物。特别是在迈人文明时代以后，对神秘世界的解释以鬼神概念为主要参照。这样，精怪也被包含在鬼或鬼神的观念之中。但它们与狭义的人鬼还是有区别的。这区别，主要根于以下两点：

一是所附丽的原形不同。人鬼是人的亡魂，它原来附丽的是活人的躯体。而精怪的原形是各种自然物。当人类尚无力支配自然，从而在观念上无法将自己与自然分开的时候，人鬼仍混同

于一般的精怪。但是当着人们对自然的支配能力加强，在观念上以及宗教制度上都将自己与自然分开时，据于不同原形的精怪和人鬼的区别便逐渐明显。尽管有语言上的滞后，直到很晚定以“百鬼”来统称它们，在实践中，仍然可以在内心明白它们的分别。

二是死活的不同。人鬼，是人死之后，亡魂无所附着才形成的，而精怪，却是依附于原形的，只有原形活着时，它们才存在，原形被毁灭，它们也就从此消失，所以傈僳族称“尼”可以离开物体而存在，但必有其物，始能发生作用做出事故。

（二）带有精怪遗形的神灵

神的观念，通常要比鬼产生得晚一点。我国的少数民族中，就有一些只信鬼而尚未形成神的观念。盖神为自然物中等级最高者。神的观念，经过许多个阶段，最初的神，宗教学上称为物神，乃是对某种具体的自然物行膜拜祭祀。所谓物神，与我们说的精怪差不多。不过一般说来，古人将作祟的精灵称为魅，以后沿袭演变，形成鬼怪的概念；而将与自己亲近的如图腾等以及佑护自己的，奉为神，各氏族、部落往往都有自己的保护神。直到国家产生，才有国家神祀，它们往往被列入祀典。物神演化而来的神，其形象常常没有脱离其物之像。我们前面在叙述动物崇拜时，叙及赫哲族的水灵为鱼形，即是其表现之一。在神的观念史上，由于氏族部落的融合，以及人们对自己力量理解程度的高低，由低及高不少神经历了多重动、植物形象的复合，以及由自然物的形象、向人的形象过渡的过程，这样便产生了各种的动植物和人的形象拼合的神。因此，古代的不少神，也被设想成精怪的形象。这其中，有些是图腾崇拜的折射造成的，也有的是从精怪直接转化而来的。而据我们前面的分析，图腾是人们认做祖先的动植物及其他自然物，具有灵性，从形象上看，它们与精怪可

以说是亲兄弟。

神有着动物精灵的外貌，在上古神话中举不胜举。在《山海经》的记载中尤为系统而突出。试看每经后的总叙，皆说该山所有的神，都是有着动物的身形，或动物与人形合一之形。

《南山经》："凡南次三经之首，自天虞之山以至南禺之山，凡一十四山，六千五百三十里。其神皆龙身而人面。其祠皆一白狗祈，糈用稌。"

《北山经》："凡北次三经之首，自太行之山至于无逢之山，凡四十六山，万二千三百五十里，其神状皆马身而人面者廿神。其祠之，皆用一藻茝瘗之。其十四神状皆彘身而载玉。其祠之，皆玉，不瘗。其十神状皆彘身而八足蛇尾。其祠之，皆用一璧瘗之。大凡四十四神。皆用稌糈米祠之，此皆不火食"。又"凡《北山经》之首，自单狐之山至于隄山，凡二十五山，五千四百九十里，其神皆人而蛇身"。

《中山经》："凡洞庭山之首，自篇遇之山至于荣余之山，凡十五山，二千八百里。其神状皆鸟身而龙首。其祠：毛用一雄鸡，一牝豚钊，糈用稌。"

其余《西山经》、《东山经》文后没有总记神祠，或有脱文。但其中所记的神，几乎无一例外是有着兽形或残存着兽形的。比如帝江，《西山经》云：

> 又西三百五十里，曰天山，多金玉，有青雄黄。英水出焉，而西南流注于汤谷。有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，识歌舞，实为帝江也。

这帝江，毕沅解作帝鸿。帝鸿，一说即黄帝，《左传》文公十八年杜预注："帝鸿，黄帝。"如此说来，古人传说中的始祖神，犹混沌无面目，复拼合以禽兽形象。

再如，水伯天吴。《海外东经》："朝阳之谷，神曰天吴，是为水

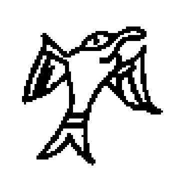


帝　江　　　　　　　　天　吴

伯。在重重北两水间。其为兽也八首人面，八足八尾，皆青黄。”水伯，即水神。它的形象，也是带有兽形。

神带动物之形，在汉族中基本上成了历史的陈迹，而在近代和现代的一些少数民族中，尚相当突出。前引赫哲族、鄂伦春族的情形之外，纳西族的神谱中也仍保留着不少带有动物崇拜的神。

按纳西族神谱中杂有若干外来的神，比如东南西北中配以木、火、铁、水、土五大神，显然是汉族五方神观念的表现，只是西方金神改称为铁神，面铁犹金属的一种。最早善神、恶神皆借藏文字母为记，似有藏族影响。除去这些之外，其神大致可分三类：一类是巫师之祖，这点颇与汉族（秦、楚时代）以巫咸为“丕显大神”（《诅楚文》）相同；另一类为祖先神和家祀之神；第三类为天地主管和各类职司神。这第三类中还有不少具备动物形象。比如他们的护法神，就颇有鸟兽之形：

 duageq 东格，利眼会飞格声，扶善惩恶之护法武神，有三百六十之说。

 yemaq 优麻，狮头会飞，镇仇鬼恶鬼之护法武神，有三百六十之说。

 ggalaqbberqqulsiqso 高老邦曲星所，护法神鹏龙狮三尊、高老声，东巴教神轴画上部常有此三尊。

不仅如此，连他们神话中开天的九兄弟和辟地的七姐妹，也都带有猛虎之形。

 pvlaqggvlbbeiggu 开天九弟兄神，从天从人持斧，以虎为古。

 lamilshermeiheiq 辟地七姐妹神，从地从女持锄，直译为虎女七姐妹。

显然，纳西族图文中的这些神，带有动物崇拜的痕迹，系由动物精灵转变而来，或者说，纳西族是依照动物精怪的形象，去构想他们的保护神乃至开天辟地之神。

纳西族另有一类神灵，称为山神龙王。它们的特征，与我们讨论的精怪，一致之处更多。山神龙王在东巴经中称为“苏”和“龙”，相传与人类为同父异母，住在山谷江河，其官主住在天上，掌管大自然和山野动物，既能给人以福寿，又会对人施灾害，是一种不吃荤和爱洁净的神灵。为给大家一个比较具体的印象，我们且徵引若干种，以资分析。

 suq 苏，山神，神形蛙头蛇尾，亦龙王。

 lvq 龙，龙王，龙头。

 ni 尼，鱼神，常以“苏杜尼杜”即“龙兵鱼兵”并称。

 diu 堆，龙王一种，山神堆声。

 saqddal 萨达，龙王一种，山神萨达声。

 seesiuqsseef 苏孙蕊，龙王一种，山神苏孙蕊声。

 leemee 里美，龙王之一种，山神里美声，有房基、乾地之里美山神。以上五种山神龙王各有其“司培”官主。

 zonaleeqcheel 左那里赤，龙王男主，从山神里赤声。

 suqmeinabvq 苏美纳补，龙王女主，从山神纳补声。

 nielggediuweq 牛苟堆汶，天国龙主，从山神住天舒汶声。

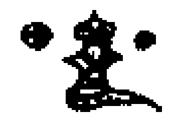
 nielseixoloq 牛生许洛，天国龙主之子，从山神许鲁

声，为多萨欧吐所杀。

 sheelreeq 什日，山神，从蛇什声，大凡山水均有什日山神，桑尼巫师作法请什日，东巴也请什日神。

 nimeitvsuperqlvperq 东方白山神龙王。

 yicheemeeqsuherqlvherq 南方绿山神龙王。

 nimeiggvqsunaqlvnaq 西方黑山神龙王。

上述《山海经》、《东巴经》中所载具有怪兽特征的神，是自然崇拜中继承、演变而来的。在自然崇拜中无论是动植物、土石、水流、日、月、星、辰、天空、云、风、雨、雷等等，开始都处于同一层面上，后来才逐步分化，形成对人的生活支配力最大的神，比如天神、地神，以及各种管理气候、生产、生育等等的职司之神。再升华出一个至上神，则更要晚些。就中国而言，直到殷商时代，综合了始祖神和至上神特性的“帝”，才见诸文献。在自然崇拜的最初阶段，原始人几乎无一例外地都将自然物（包括日、月、星辰等）的精灵赋予动物形象，或（稍晚）动物和人的形象的复合。在自然崇拜逐步分化，形成神的职司和等级时，一部分地位较低的精灵，被当成精怪；而一部分等级较高则被尊为神明，司风、雨、雷、电，管人寿命（司命）、生产（社、地示）等等，但在它们身上，往往仍带有精怪的某些特征。《山海经》、《东巴经》中的兽形神，都是这演变过程中的产物。这种演变的情况，不妨再举些例子来说明。

在中国古代神话中，有日为三足乌的说法。《淮南子·精神

训》："日中有踆乌。"高诱说："踆，犹蹲也，即三足乌。"在约葬于汉文帝时代的长沙马王堆汉墓出土的非衣上，画有天上、人间、地下的场景，天上部分画有日、月、扶桑树。月中有蟾蜍，日中有金乌。扶桑树在日下方。显然表现的是太阳中的金乌栖息于扶桑树上的神话场景，这金乌，即三足乌，实际上原来它就是日精。《楚辞·天问》王逸注引《淮南子》云：帝尧之时，十日代出，"尧命羿仰射十日，中其九日，日中九乌皆死，堕其羽翼"。显然，三足乌是日的精魂所在。将它射死，九个太阳也从天宇中消失，而它们又实实在在是长着羽毛的鸟族！金乌栖于扶桑树上的神话看来发生是极早的。《山海经·海外东经》中"汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北，居水中。有大木，九日居下枝，一日居上枝"所描写的，便是扶桑木，日居于木，显然是从乌鸦栖于树上联想造成的。这扶桑木，近年在四川广汉三星堆出土的青铜器中有表现。同时出土的有黄金丛目面具等，说者以为系当时的巫师所戴，扶桑木则是祭日的对象物。这些文物绝对年限约距今三千年。从目面具则使人想起蜀的先人蚕丛。晋常璩《华阳国志》称："周失纲纪，蜀先称王。有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王。死，作石棺石椁，国人从之，故俗以石棺椁为纵目人冢也。"① 蚕丛氏是蜀地原来的居民，其称王在周，与三星堆文物的年代相若。不过，扶桑树的观念一定比这早得多。

十日神话，有时又与历史上传说人物联系起来，《山海经·大荒南经》称十日为帝俊（按即舜，殷人的先祖之一）妻羲和所生。这大约是将三足乌神话与帝俊神话复合的结果。将太阳当成三足乌，产生于原始社会中自然崇拜的时代。我们今天可能会惊叹原始人的想象力，日出日落，在原始人的信息库中唯一可以

① 《华阳国志》卷三《蜀志》。

拿出来与之类比的，是鸟的飞行。所以用乌鸦想象日精。较晚的时候，比如到战国，日神的形象才变成驾着长车的东君，或曰羲和。

以精灵的形象设想天神或天神的助手，在神灵等级分化成天神、地示和物魅的周代之后，逐渐淡化乃至消失，但直至五方五帝的观念形成之后，仍有些蛛丝马迹可寻。《淮南子·天文训》："何谓五星？东方木也，其帝太昊。其佐句芒，执规而治春。其神为岁星，其兽苍龙，其音角，其日甲乙。南方火也，其帝炎帝。其佐朱明，执衡而治夏。其神为荧惑。其兽朱鸟。其音徵。其日丙丁。中央土也，其帝黄帝。其佐后土，执绳而制四方。其神为镇星，其兽黄龙。其音宫。其日戊己。西方金也，其帝少昊。其佐蓐收，执矩而治秋。其神为太白。其兽白虎。其音商。其日庚辛。北方水也，其帝颛顼。其佐玄冥，执权而治冬。其神为辰星。其兽玄武。其音羽。其日壬癸。"这五方五帝，以历史上的部落神黄帝、炎帝等当之，其神已经"人"化。但每帝又各有一兽为下属。青龙、白虎、朱雀、玄武，合称四灵，系二十八宿一划为四，每方以一兽当之。这兽，亦即是星精，汉代纬书中犹称为精。如"其北黑帝座，神名协光纪，其精为玄武之类"[1]。从最初的情况看，四方即以四兽当之，它们是古人设想的兽形的星精。从近年的考古发现看，至迟在原始时代后期，它们已经出现，从它们中分化出人形的帝，是很晚的事。有些神话中也央杂一些由精分化出来的痕迹。《重修纬书集成》卷六《河图帝览嬉》："北方玄武之所生，其帝颛顼，其神玄冥。北方七神之宿，实始于斗，镇北方，主风雨。"又《河图》："北方黑帝，神名叶光纪，精为玄武。""北方黑帝，体为玄武，其人夹面兑头，深目厚耳。"北方之帝原是从玄武演变来的，

① 《诗含神雾》。

所以说是它所生；黑帝本来就是玄武，故称“体为玄武”。五帝以人当之，是较后的事。

这种分化过程中神仍然保留某些精怪形象的，这儿还可再举一个例子。就是东方的句芒。句芒佐木德王天下的伏牺氏，被指称为少昊氏之裔子重，死为木官之神①。但其神原作鸟形。《山海经·海外东经》：“东方句芒，鸟身人面，乘两龙。”在春秋时，它们仍以这样的面目出现。《墨子·明鬼》：“有神人门而左，鸟身，素服三绝，面状正方。郑穆公见之，乃恐惧奔。神曰：‘无惧。帝享女明德，使予锡女寿，十年有九。使若国家蕃昌，子孙茂，毋失郑。’穆公再拜稽首曰：‘敢问神名？’曰：‘予为句芒’。”② 句芒有鸟形，应与少昊氏的图腾有关。少昊为鸟图腾，其子孙似鸟，为其部落神的原形。



句　芒

综上所述，在原始的神秘世界中，最初的精灵形象，是动物，或带有动物标志，后来才有动物形的人鬼。精怪和人鬼一起，有时被称为鬼物、百鬼，但仍然有一定界限。在自然崇拜中，开始一切自然物的神都带着精怪形象，它们可以合称为精，也可合称为神。以后神界发生分化，形成不同职司和等级，但不少部落神因为图腾崇拜的因素，仍保留着人与动物复合的情形。当着神界进一步提炼，组织成天上的朝廷时，统领每以人鬼当之，而其中仍然夹杂以精灵形象设想的星精和部落神。当着文明时代精怪、人鬼和神分途时，原始的精灵世界分化了，演变了，只有精怪仍然

① 《吕氏春秋·孟春记》，高诱注。

② 《墨子间诂》第141～142页。

保持百物之精的原貌，人鬼和神则在分化中不断地清洗着精怪的原型。从这个意义上说，精怪是中国人的神秘世界中的元老。

三、迈入文明的门槛

精怪从我们老祖宗的头脑里诞生出来，又随着祖先们的足迹，一起迈入了文明时代。

中国人常将人文的肇始托于三皇五帝。尤其是黄帝，许多创造发明，都系在他的名下。汉魏时期有一种传说，黄帝时出了一只叫做白泽的神兽，一下子讲了一千余种精怪的名字，黄帝叫人据之画出来，叫做《白泽图》，并做了相应的对付精怪的咒语《遏邪大祝》。因此，我们可以从黄帝的故事谈起，看精灵们是怎样在文明时代安家的。

（一）黄帝《白泽图》、禹铸九鼎和周人祀物彪

黄帝时有《白泽图》的传说见诸文献，在魏晋时代。晋葛洪在《抱朴子内篇·登涉》谈及："论《百鬼录》，知天下鬼之名字，及《白泽图》、《九鼎记》，则众鬼自却。"这一《白泽图》，在当时的方士、道士中作为一种制服精鬼的手段在流传，社会上也有人熟读过它的。与葛洪同时的干宝，在《搜神记》卷十二中记三国吴诸葛恪故事说：

> 吴诸葛恪为丹阳太守，尝出猎两山之间，有物如小儿，伸手欲引人。恪令伸之，乃引去故地，去故地即死。既而参佐问其故，以为神明。恪曰：此事在《白泽图》内，曰："两山之间，其精如小儿，见人则伸手欲引人，名曰傒囊，引去故地则死。"无谓神明而异之，诸君偶未见耳。

足见在三国以前，确有《白泽图》在流传。

对于《白泽图》的来源，葛洪和干宝都没有说明。但六朝时人，都认为它的出现，与白泽兽有关。白泽兽系黄帝时出现的神

兽。《宋书·符瑞志》："泽兽，黄帝时巡狩，至于东滨，泽兽出，能言，达知万物之精，以戒于民，为时除害。贤君明德幽远则来。"这泽兽应即白泽兽。宋是东晋后的第一个朝代，离葛洪不远，所谓泽兽云云，与葛洪干宝说的《白泽图》显然有密切关系，其传说来源应当相同。稍后的梁孙柔之《瑞应图》说法与《宋书》基本相同："黄帝巡于东海，白泽出，能言语，达知万物之情，以戒于民，为除灾害，贤君德及幽遐则出。"[①]

上述几条资料，在《黄帝内传》中则叙述较为系统：

> 黄帝巡狩，东至海，登桓山，于海滨得白泽神兽，能言，达于万物之情。因问天下鬼神之事，自古及今，精气为物，游魂为变者，凡万一千五百二十种，白泽言之，帝令以图写之，以示天下，乃作辟邪之文以记之。[②]

宋王钦若的《轩辕本纪》说法与此同。

上述记载，都说是黄帝时，出现了白泽兽，兽能言精怪名，据之记述下来，便是《白泽图》。现存的图是后世删改定型的，不见得如其旧貌。但是看来这一神话传说却折射了一点历史的影子。

黄帝，本来是传说中的半神半人，有极多关于他的神话。司马迁在写《五帝本纪》时说："百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。"只取比较接近历史的材料，而删去的不雅驯之言多为神怪之言。许多怪异的形象、事件放在他身上，恰好表明了那一原始时代的特征。当时的军事、经济生活，割不断与原始宗教的联系，也就是划不清与精怪的关系。而且随着其部落联盟的扩大，各部落信仰的精灵渐渐汇合拢来，便有了绘出一系列精怪图的基础。这一点，我们只要稍稍浏览一下纳西族东巴经中的诸鬼

① 转引自《开元占经》。

② 转引自《渊鉴类涵》卷四三二。

图形,便可理解。

精怪的信仰,是各氏族、部落的原始信仰。黄帝时代画出精怪图,实质上是分散的部落原始信仰随联盟的发展而汇聚在一起,系统化了。这是部落联盟在精神上统一的重要方面。这种统一,不是以某一部落的个别精灵代替其他部落的精灵,而是使之实行一种联合,一种共处。这是中国古代宗教发展的重要特点。这一特点,在第一个家天下夏王朝表现得更加淋漓尽致。其突出的一件事,就是禹铸九鼎,在上面刻上殊方异物,亦即各类精怪。

九鼎,传说为禹所铸。它从夏传商又传周,成为王朝礼器中的重物,也是国家权力的象征。战国时楚子曾向周大夫问鼎之轻重。这一问,正是欲取周而代之的政治野心的显露。故周定王的大夫王孙满答他一句"周德虽衰,天命未改,鼎之轻重,未可问也"①。也就是劝楚子死了问鼎之心。至于鼎的特别之处,则据王孙满说:"昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若。螭魅魍魉,莫能逢之,用能协于上下以承天休。"由此看来,九鼎成为国家的象征,当初来源于两个情况。一是它是"贡金九牧"(九州之牧贡金)铸成的,象征着九州朝贡宾服。二是它刻着"远方图物",即四方献来的图画山川奇异之物。据杜预解释,这主要是"图鬼神百物之形,使民逆备之"。显而易见,那上面图写的是各方民间祭祀、崇拜或者要规避的神灵鬼怪。千里不同风,百里不同俗,唯有王廷才有指导规范全国信仰民俗的资格。这样,各地献上的图物便升格为礼典,各地民间信仰获得了王室的认可。按禹的时代,还是家天下的开始,后来在商人中出现的至上神——"帝"的观念其时尚未形成,作为王室的神权,主要是将各地原始宗教或曰

① 事载《左传·宣公三年》。

信仰习俗中的内容笼而统之搜罗在一起。

禹这个人，现在是家喻户晓的治水英雄。治水成功，使他成为政治领袖，同时也是精神上的领导权的执掌者，就是说，他也是一位巫师，或巫师的领袖。后世的不少神话传说都曲折地表现了这一点。春秋末战国初的墨翟说："禹致孝乎鬼神。"是虔诚奉事鬼神的楷模，所以崇尚质朴的墨家，要效法禹的榜样，大谈天志、明鬼之道。春秋时又有传说禹治水时召应龙帮忙，又镇压了无支祁。唐代李公佐的《戎幕闲谈》云：

> 禹理水，三至桐柏山，惊风走雷，石号木鸣，五伯拥川，天老肃兵，功不能兴。禹怒，召集百灵，授命夔龙，桐柏等山君长稽首请命。禹因囚鸿蒙氏、章商氏、兜卢氏、犁娄氏，乃获淮涡水神，名无支祁。善应对言语，辨江淮之浅深，原隰之远近。形若猿猴，缩鼻高额，青躯白首，金目雪牙，颈伸百尺，力逾九象，搏击腾踔疾奔，轻利倏忽，闻视不可久。禹授之童律，不能制；授之乌木由，不能制；授之庚辰，能制。鸱脾桓胡、木魅水灵、山袄石怪，奔号聚绕，以数千载，庚辰以戟逐去。颈锁大索，鼻穿金铃，徙淮阴龟山之足下，俾淮水永安流注海也。

此神话后起。不过，将之系于禹也非偶然。因为禹曾经是一位有影响的巫师，在古代，便是可以与精鬼相通乃至可以支配它们的人物。先秦时尚有一些巫法系于大禹。比如巫师行法时有禹步，镇压精鬼用禹符，这是由禹在古代宗教史上的特殊地位所决定的。

因此，九鼎上铸上精怪，是将对信仰的指导收归国家的象征。各地民众信仰的诸方鬼怪精灵，都进入了国家的礼典。

九鼎上画的东西为"百物"，此间所谓"物"，实即精怪。司马迁《史记·留侯世家》："学者多言无鬼神，然言有物。"司马贞《索

隐》:"物谓精怪及药物也。"太史公此处是对张良遇黄石公故事的评论,它对精怪观念的评论颇有价值。我们在后面还要述及。这儿且说"物"的字义。依《索隐》,其义主要指精怪和药物。药物,大约是从方士寻仙药的活动中引入的。然而黄石公原形为黄石,化身为老人授张良兵法谋略,与药物毫不相关。故太史公此处说的"物"乃指精怪而言。《九鼎》的"百物",与后面的"螭魅魍魉,莫能逢之"相参照,"物"亦指精怪而言。禹铸九鼎,是进入文明时代以后,明确地由国家出面,肯定了精怪的存在。不过,这精怪泛称"百物"。在当时的宗教生活中,似乎百物便是一切神秘界的居民神、鬼、精怪的代表或共名。九鼎已沉入洛水二千余年,《九鼎记》这本书魏晋方见提到,是不是真的符合九鼎上的实际尚有些疑问,况且这部分后来也散佚了。现在所见的商周青铜礼器上,常有各种纹饰,其中有若干是描摹精怪,或精怪的变形的,比较常见的有螭纹、夔纹和饕餮纹等。它们应当就是九鼎纹饰的遗制。

"螭"在商周青铜器上出现的频率很高。这一纹饰在信仰上的含义尚不全清楚。但对它的身分,却可考定为一种精灵。《说文》:"螭,若龙而黄。北方谓之地蝼。从虫,离(丑知切)声。"段玉裁注:"《南都赋》曰:惮夔龙,怖蛟螭。李注引《说文》'蛟螭若龙而黄。'按李注蛟字误衍。左思《蜀都赋》:'或藏蛟螭。'刘注云:'蛟螭,水神也。一曰雌龙,一曰龙子。'似亦谓蛟螭为一物。然《上林赋》:'蛟龙赤螭。'文颖曰:龙子为螭。张揖曰:赤螭,雌龙也。皆刘说所本。张、左之赋皆不谓蛟螭一物也。许谓离为山神,螭为若龙而黄,与诸家说异。司马相如曰赤螭。扬雄《解嘲》曰:'翠虬绛螭之将登乎天',不谓其色黄矣。"段氏注泛征诸家之说,解释不全一致,但大家都肯定,螭为一种神物,像龙,却非龙,与蛟同类。泛义地说,它也是龙属中的一种。依《蜀都赋》刘注,蛟螭为"水神",实即水中的精灵。又其字从离,离,为山神,兽形。怀疑

"离"原是对某种精魅的通称，原义是兽形的神灵，但以之称水中神灵，则添"虫"旁，设想成似龙之状。故离、螭有时相假。杜预注《左传》"螭魅罔两"云："螭，山神，兽形"。此螭与《说文》"离"正相通。又因"离"属于鬼物，故俗又作"魑"，字从鬼。现在已习以为常。据此，螭似龙，住在水中，在古人的头脑中，它属精魅一类。

夔，是一足的怪物。《国语·鲁语》记孔子言曰："木石之怪曰夔、蝄蜽。"韦昭注："夔，一足。越人谓之山缫（音"骚"，或作"猍"），富阳有之，人面猴身，能言。或云'独足'。"按韦昭注将夔与山猍视为一物，根据大约仅在"独足"。在青铜纹饰中，它状似龙蛇之身，大约早期也被视作龙属的精怪。至于饕餮，在青铜器上，出现的频率之高，其他兽类恐难望其项背。大凡鼎、簋、勺、尊等各种与饮食有关的器具上，都有它的踪迹。它的初形，是一凶兽。在青铜器上，常以器物的两乳作眼，器物的棱角线作鼻梁，然后布置以嘴、耳、角。它似兕，似虎，状又如牛。看来是多种凶猛动物的意象复合而成的。这精怪是以贪吃人著称的。

《吕氏春秋·先识》："周鼎著饕餮，有首无身，食人未咽，害及其身，以言其报更也。"报更，即报偿，后世多称为报应。这是说的是一种食人的怪兽，贪吃人吞得太快将自个身子坏了。将它铸在鼎上，含有训诫后人的意义。关于饕餮，另有一种史实混合在一起的传说。《左传·文公十八年》："缙云氏有不才子，贪于饮食，冒于货贿，侵欲祟侈，不可盈厌，聚敛积实，不知纪极，不分孤寡，不恤穷匮，天下之民以比三凶，谓之饕餮。"下文又说，舜将它和其它三凶"投诸四裔，以御魑魅"，则似乎它本身就是一种凶猛的使其他精怪害怕的怪物。人与精怪在此混淆不清了。

这些精怪铸在鼎器上，是否寓着《吕氏春秋》所说的那种道德的训诫，看来有些问题。古人在鼎上铸这些名堂，主要还是承夏铸九鼎，使百姓们对精怪"不逢不若"的遗意，寄托着某种信仰

的心态。这些精怪，有些是要加以镇压的，如老虎嘴中含着的魍便是。在人们熟知的神荼、郁垒的神话中，干了坏事的恶鬼被用来喂老虎，盖“虎者阳物，百兽之长，能击鸷牲食魑魅者也”①。另外有些精怪，则早已被列人驱赶坏精怪的行列。比如那饕餮，有“以御魑魅”的本事，与它同列在“四凶”中的穷奇，在大傩中是“食蛊”的神兽。古人画上这些，有辟凶、祈祥的含义，最低限度，也起着一种告诫人们随时提防精怪侵袭的宗教教育的功能。

商代出现了“帝”的观念。帝，是始祖神，又是至上神。它的出现是地上的政权强大在天上的反映。与夏代相比，一般精怪的地位肯定会有所下降，精怪队伍也有所分化。不过因为文献阙如，难以详细探讨。而周代的礼制文物留下的比较多，我们可以稍稍作出分析和判断。

从周代的情况看，精怪仍然在国家的祀典中占有地位，但它们与神祇、人鬼有了明确的划分。就祭祀中的地位而言，已在人鬼之下。

《周礼·春官·家宗人》记家宗人的职责，是掌家祭祀之礼，祭祀致福。“以冬至日，致天神人鬼，以夏至日，致地示物彪，以禬国之凶荒，民之礼丧”。这样周代家祭（自然是贵族）的内容，与天神、地示、人鬼，并列的有物彪，它，正是精怪的总名。

唐孔颖达《周礼正义》引郑康成、贾氏、服氏义对物彪一辞加以阐释。大略云：郑康成曰：天人阳也，地物阴也。阳气升而祭鬼、神，阴气升而祭地祇物彪，所以顺其人与物也。百物之神曰彪。《春秋传》曰：魑彪魍魉。贾氏曰：“《左传》宣三年服氏注曰：螭、山神、兽形；彪、怪物；魍魉，木石之怪。文公十八年注：螭，山神，兽形。或曰如虎而噉虎；或曰彪人而兽身而四足，好惑人，山林异气

① 《后汉书·礼仪志》，刘昭注。

所生，为人害。贾服义与郑异。郑以螭彪为一物，故云百物之神。”这么看来，物彪，就是魑魅魍魉一类怪物，也就是九鼎上的“百物”。不过，其地位已大不如前。这彪，字又作鬽，后世通作魅。

家宗人所掌的神祀，并非主要神祀。总管祭祀之职的，为大宗伯。“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示之礼”。其主要内容，在祀天神方面，是“以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槱燎祀司中、司命、飌师、雨师。”人鬼之祀的主要内容，是祭享先王。而在祭地示方面，“以血祭祭社稷、五祀、五岳，以狸沈祭山林川泽，以疈辜祭四方百物”[①]。“百物”之祭，是附于地示的。疈辜，即磔牲，指将牲畜剐开祭祀神灵。“百物”原系各类精怪，祭祀的方法使用鲜血肉食，正是顺着其本性而施行。家宗人掌的神比较小，详细划分，有天神、人鬼、地示和物魅四种，但物魅之祀，依大宗伯所掌，可以包容在地示之中。家宗人主持的祭祀中尽管将之列为一类，但仍放在地示之下，和地示一起享祭。依照阴阳观念，天、人属阳，所以放在阳气初升的冬至日祭祀，地示、物魅属阴，所以放在阴气方滋的夏至日祭祀。故总的说来，在周的礼典中精怪和天神、地示、人鬼有了明确的划分。精怪的含义渐趋明确，它专指“百物”的精灵，和鬼、神有所区别。同时，精怪的地位下降了，从它们中分化或升华而出的人鬼、神灵、地示，则升到它之上。

在周人的祭典中，家族的祭祀包含着物彪即百物的精灵。原始时代的崇拜对象万物的精怪，再一次被肯定为合乎礼制的崇拜对象。而且被后世所沿袭，后世虽有禁淫祀之说，但古人所谓的淫祀，是指非其祀而祀之，即不属于自己家族的、不合乎礼典规定的神祀。本家族崇拜的精灵不在此例。汉以后，精怪多数未

① 见《周礼·春官宗伯·大宗伯》。

列入礼典，所以有些打着禁淫祀旗号的地方官吏常对精怪的祠庙开刀。然而自原始时代一直到周代礼制中肯定了的物魅，仍然保留在一般民众的观念中乃至日常的信仰习俗中，光靠行政命令的禁止并不奏效。

（二）伴随着古人生活的精怪

周人重礼，而礼中祭祀又占重要地位。"国之大事惟祀与戎"。祭祀与军事并驾，足见地位之隆。古人的祭祀，是和生活中的各项活动联系着的。所以，礼典中所载的"物魅"，实与王公诸侯，乃至一般的民众生活，有着不可分割的联系。

在当时的人们看来，精怪的存在是与自然环境一般地自然。《管子·水地》说：

或世见，或世不见者，生蟡与庆忌。故涸泽数百岁，谷之不徙，水之不绝者生庆忌。庆忌者，其状若人，其长四寸，衣黄衣，冠黄冠，戴黄盖，乘小马，好疾驰。以其名呼之，可使千里外一日反报。此涸泽之精也。涸川之精者，生於蟡。蟡者，一头而两身，其形如蛇，其长八尺。以其名呼之，可以取鱼鳖。此涸川水之精也。是以水之精粗浊蹇能存而不能亡者，生人与玉；伏闇能存而亡者，蓍龟与龙；或世见，或不见者，蟡与庆忌。

这儿所说的精怪，仅限于涸泽和涸川之精。在古人看来，涸泽、涸川，就像生出龟和龙一样，生出庆忌和蟡这般的精怪来。不仅如此，龟和龙本身，也是通灵之物。龟甲火灼之后能预告吉凶，龙则能腾云上天，又能潜身之渊，身体的大小也能变化，所以本身也是精灵。

除涸泽、涸川外，精怪在其他环境中也存在。比如：

沈有履灶有髻。户内之烦壤，雷霆处之；东北方之下者，倍阿鲑蠪跃之；西北方之下者，则泆阳处之。水有罔象，丘有

峷，山有夔，野有彷徨，泽有委蛇。[1]

（沟泥中有履神，灶有髻神。户内扰攘处，有雷霆神居住；东北方墙下，有倍阿鲑蠪神占住；西北方墙下，有泆阳神居住。水中有罔象神，丘陵有峷神，山中有夔神，野外有彷徨神，大泽中有委蛇神。）

这些鬼神亦即精怪之形状，司马彪注颇多描述，大多是多种动物或动物与人的复合，形貌怪诞。比如鲑蠪，状如小儿，长一尺四寸，黑衣赤帻大冠，带剑持戟。泆阳，豹头马尾。峷，状如狗，有角，文身五彩。彷徨，状如蛇，两头，五彩文。

除此之外，《国语·鲁语》载孔子回答季氏使者的话中还提及水中之怪有龙、罔象，木石之怪曰夔、蝄蜽，土中之怪曰羵羊。可见在古人头脑中，生活环境的每一角落，都有精怪存在。

上面征引的文献，大多属中原文化和齐文化。而在周代尚被中原人视为“荆蛮”的楚人，保留精怪信仰恐怕更多一些。即以屈原《招魂》中的描写，世界的四方上（天）下（幽都）都是精怪横行的去处。

《招魂》中巫阳下招说：

魂兮归来！去君之恒干，何为乎四方些？舍君之乐处，而离彼不祥些。魂兮归来！东方不可以托些：长人千仞，惟魂是索些。十日代出，流金铄石些。彼皆习之，魂往必释些。归来归来，不可以托些！魂兮归来！南方不可以止些，雕题黑齿，得人肉以祀，以其骨为醢些。蝮蛇蓁蓁，封狐千里些。雄虺九首，往来倏忽。吞人以益其心些。归来归来，不可以久淫些！魂兮归来！西方之害，流沙千里些。旋入雷渊，爢散而不可止些。幸而得脱，其外旷宇些。赤蚁若象，玄蠭若

[1] 《庄子·达生》，括号中为译文。采用陈鼓应《庄子今注今译》译文。

> 壶些。五谷不生，藂菅是食些。其土烂人，求水无所得些。彷徉无所倚，广大无所极些。归来归来，恐自遗贼些！魂兮归来！北方不可以止些。增冰峨峨，飞雪千里些。归来归来，不可以久些。魂兮归来！君无上天些，虎豹九关，啄害下人些。一夫九首，拔木九千些。豺狼从目，往来侁侁些。悬人以娭，投之深渊些，致命於帝，然后得瞑些。归来归来，往恐危身些！魂兮归来！君无下此幽都些。土伯九约，其角觺觺些。敦脄血拇，逐人駓駓些。参目虎首，其身若牛些。此皆甘人，归来归来，恐自遗灾些！

你看，不仅四方和幽都充满了害人、吃人的精怪，甚至连天上也不太平。这一点，表达了楚人四方受挫缺乏安全感的情绪，而且，它还是楚人遥远的巫风中保留着的对精怪的信仰或称迷信。

《招魂》为谁而写，所说不一。有的说是屈原自招，有的说是为楚怀王而设。从文意判断，以前说为佳。这一名篇，以巫阳下人间招魂的形式来抒写胸中的郁闷，与楚的巫风有很大关系。它的句子末尾，都用"些"作助辞。宋沈括说："今夔峡潮湘，及南北江獠人，凡禁咒句尾，皆称'些'，乃楚人旧俗也"[①]，足见其辞有模仿禁咒即咒语之迹，所以《招魂》尚保留着楚国盛行巫风的浓重特征。

这些在生活中到处存在的精怪，常常干预人的生活，所以得认真对付它们。特别是对其中带来疾病和灾祸的，必须赶走，而其中听从人调遣、帮人出力的，又不妨驱策它们去赶跑坏精怪。这点在周人的驱傩中特别明显。《夏官·方相氏》："方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，元衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时难（傩），以索室驱疫。大丧，先匶，及墓，入圹，以戈击四隅，以驱方良。"注云：

---

① ［清］蒋骥：《山带阁注楚辞》卷六引"沈存中曰"。

"方良，罔两也。《国语》曰：木石之怪夔、罔两。郑锷曰：葬则用木石，木石久而变怪生，故始葬则驱之，亦厌胜之术。"这儿记述方相氏的职责三条，一是"帅百隶而时难"。难即傩，为古代逐疫驱邪的巫术；二是在葬礼中开道，所谓先匶（jiù 柩）即在灵柩前开道，其义亦为驱邪；三是在葬柩入圹时，驱逐方良，亦即罔两。葬，是谁都逃不过的。对葬后出木石之怪的疑惧，也是弥漫于全社会的。所以后世的士庶之家，凡财力称胜的，往往也在葬礼中扮方相，或用纸扎方相。唐代朝廷曾下令禁止，但并不能禁绝。唐代传奇中，就有不少废弃方相头年久变怪的故事，足见它在社会上通行已久。

葬礼中驱方良，是周人生活中与精怪打交道的事项之一。而方相氏主持的傩礼中，也颇有精怪的参与。周制，傩一年凡三次，三月季春，为国家之傩，仲秋八月为天子之傩，腊月除夕大傩连庶人也得参加。《论语·乡党》："乡人傩，朝服而立于阼阶。"孔颖达解释说："难（傩）索室驱逐疫鬼也，恐惊先祖，故孔子朝服而立于阼阶，鬼神依人，庶其依已而安也。"①。乡人沿门索室驱傩，可见其仪举行范围之广。这驱傩，赶逐的对象是疫鬼，其实就杂有一些精怪在内，同时用来驱傩的神兽中，也有一些精怪。周代的具体做法不详，目前能查到的文献是汉代的礼仪。

《后汉书·礼仪志》载当时的傩礼说：

> 先腊一日，大傩，谓之逐疫。其仪：选中黄门子弟年十岁以上、十二以下，百二十人为侲子。皆赤帻皂制，执大鼗。方相氏黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾。十二兽有衣毛角。中黄门行之，冗从仆射将之，以逐恶鬼于禁中。夜漏上水，朝臣会，侍中、尚书、御史、谒者、虎贲、羽林郎将执事，皆

① [唐]孔颖达：《论语注疏》卷十。

> 赤帻陛卫。乘舆前殿。黄门令奏曰："侲子备，请逐疫。"于是中黄门倡，侲子和，曰："甲作食殈，胇胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁、祖明共食磔死寄生，委随食观，错断食巨，穷奇、腾根共食蛊。凡使十二神追恶凶，赫女躯，拉女干，节解女肉，抽女肺肠。女不急去，后者为粮！"因作方相与十二兽舞。嚾呼，周遍前后省三过，持炬火，送疫出端门；门外驺骑传炬出宫，司马阙门门外五营骑士传火弃雒水中。

这傩礼中驱逐的疫鬼，凡有殈、虎、梦等等，大抵害人不祥的东西，人们日常引为畏惧的一切，都在驱逐之列。而在人们的头脑中，这些东西无一不是鬼怪作祟，故尔实际驱逐的对象，是杂有大量精怪在内的。张衡《东京赋》：

> 尔乃卒岁大傩，殴除群厉。方相秉钺，巫觋操茢，振子万童，丹首玄制。桃弧棘矢，所发无臬。飞砾雨散，刚瘅必毙。煌火驰而星流，逐赤疫于四裔。然后凌天池，绝飞梁，捎魑魅，斮獝狂，斩蜲蛇，脑方良，囚耕父于清泠，溺女魃于神潢，残夔魖与罔象，殪野仲而歼游光。八灵为之震慑，况鬾蜮与毕方。

魑魅、蜲蛇、方良、夔魖、罔象、野仲、游光都是著名的精怪，其中有些载在《白泽精怪图》，资格极老。女魃，则是带来旱灾的妖神，《山海经》中称她是黄帝之女，不过民间常以妖怪目之。鬾为小儿鬼；蜮即蜮，即短狐，为一种毒虫，古人也列入妖怪名单。毕方，两足一翼，常衔火在人家作怪灾。因此，它们全是精怪一族。只有獝狂（李善注云："恶戾之鬼"）、耕父（李善注引《山海经》："有神耕父处丰山，常游清泠之渊"），二者似不能明确视作精怪。故尔，在古人逐疫的大傩中，赶杀的对象，至少有一大半是害人的精怪、妖物。

至于用来逐疫的十二神兽，亦即十二种精怪，有些已不可考。其中伯奇、穷奇等尚可查出其根底。伯奇食梦。《白泽精怪图》称："人夜得恶梦，旦起于舍，向东北被（披）发呪（咒）曰：伯奇，伯奇，不饮酒，食宍（完）常食，高兴地，其恶梦归于伯奇，厌恶息，兴大福，如此七咒，无谷（苦）也。"此兽据高国藩考证，它又名宛奇、豹奇，在云梦秦简《日书》中也有出现。[1] 穷奇，在《山海经》中它是一种凶恶的神兽。《海内北经》云："穷奇状如虎，有翼，食人从首始，所食被发，在蜪犬北。一曰从足。"《西次山经》又云："邦山，其上有兽焉，其状如牛，猬毛，名曰穷奇，音如獆狗，是食人。"其具体状貌有所不同，想是传闻中生出了歧异。不管如何，这十二神兽，都是动物为原形的精怪，因它们是一些为害人间的精魅的天敌，故尔扮了它们的样子去赶逐鬼怪。

傩礼从周以降，流行凡三千年。其间当然也有所演变，但其初，却是以精怪制精怪的一项巫术。前面说到葬礼中驱方良，是人生最后一个环节中与精怪作的斗争。这儿说的大傩，则是年复一年的民俗活动。精怪在文明时代仍然缠着人们的生活，于此可见一斑。

四、在古代中国人思维方式中的积淀

我们考察了精怪怎样从洪荒中走来，在文明时代落户，占定了神秘世界中的位置，并且在传说中不断孳生出来。这种情况，显而易见不能单纯地由政令、制度上去获得解释。作为一种观念的存在，它在古代中国人的思维结构中已经稳固地积淀下来，而相对凝固的思维结构，又使人们"触类旁通"，在所接触的环境中

① 参看高国藩：《敦煌民俗学》第二十章第四节，上海文艺出版社1989年版。

有意识、无意识地"发现"、"看到"，而实际上只是主观体验到精怪的存在。

因此，考察一下精怪的观念在中国人思维结构中的积淀，是完全必要的，这既是从思维科学上对前面所述内容的概括总结，也是对后面几章将要叙述到精怪的不断孳生及种种特性所作的必要的、带有关键性质的理论铺垫。

（一）精怪意象的特点

精怪，在自然界中并不存在。它是幻化的自然，是观念的存在。这一观念在较晚的时候——也许要在春秋战国时期，才有比较深人的理智的分析。长期以来，它作为自发的未加分析的观念存在于各阶层的民众之中并发挥着作用。因此，从其起源和最初的表现形式来看，精怪应当划人形象思维的范畴。在抽象逻辑思维中，思维的细胞是概念，而在形象思维中，其思维细胞是形象，或曰意象。理解精怪观念的基础，乃在理解其意象的特点。

我们前面的大量资料，都说明了在原始时代精怪观念是怎么孳生和演变的。其中的核心，正是其意象的形成。

从前面的分析看，成熟的精怪的意象具有动物般的外观，都具有如人一般行动的能力。它们既有物的特征，又有人的本质力量的体现，变幻不定，因而具有超人的本领。这种现象，列维·布留尔在《原始思维》一书中称之为"神秘的互渗"，并把这称为所谓原始思维或称"原逻辑思维"。这一观点后来受到了不少学者的反对。一些学者认为，原始人的思维与文明人的思维并无本质的不同。法国人列维·斯特劳斯，就曾对"互渗"说持批判态度。

列维·斯特劳斯在其名著《野性的思维》中指出，原始人对经验事物有着惊人的识别力。比如印第安人热衷于对事物之间的关系与联系进行详尽观察和系统编目的习惯，有时能导致与科学论断相符的结果。因此，他认为布留尔所说的神秘的"互

渗”是不存在的。

我们则认为，对“互渗”还须有条件地加以肯定。

在纯粹操作经验的层面中，确实原始人具有对自然秩序的关心，具有把握两个经验事实之间对应且关联的能力。在这儿，确实看不到神秘的“互渗”。然而，决不能由此得出结论，说“互渗”不存在。作为一种观念史上的现象，互渗在原始人的思维中是大量存在的。斯特劳斯的研究，指出了“互渗”并非在原始生活的每个领域都发生作用，从而动摇了布留尔的原逻辑思维的假说。然而在原始人企图稍稍越出经验事实，或者企图对之作出解释时，这种互渗便发生作用了。恰恰是斯特劳斯引为说明“没有所谓互渗原则”的一些例子，说明了这种“互渗”的存在。比如，他引詹尼斯的话说：“（印第安人自称）我们知道动物做些什么，海狸、熊、鲑和其它动物需要什么，因为很久以前人已经和它们结了婚，并从动物妻子那里获得了这种知识……。白人到这个国家时间很短，对动物了解很少。我们在这儿住了几千年，而且很久以前就受到动物的亲自开导。白人把什么事情都记在本子里，这样就不会忘记；但是我们的祖先和动物结了婚，学习了它们的习俗，并一代一代地把知识传了下来。”① 实际上印第安人有着自己丰富的经验知识，而在解释这种知识的来源时，却引进了“祖先与动物结婚”这一完全社会化的解释。这正是人们将自己的社会生活经验渗透到与自然斗争的经验中去，将社会生活中的情感体验（姻亲之间可以告知秘密，而对“非我族类”却必须保持高度警惕）投射到知识获得过程中去的表现。

因此，精怪意象是在多种思维因素和自然因素互渗中形成的，这种互渗，并不排除原始人在生产活动中单纯的操作经验的

① 《野性的思维》，商务印书馆 1987 年第 46 页。

合理性，并不排除原始人在对自己的精怪意象中以幻想的形式去体验自然秩序的同时，又从纯粹感性经验和操作方法的范围内去逐步领悟和把握自然秩序，并慢慢达到某种规律性的认识过程。

从这些分析看，精怪的意象与纯粹经验直观的基础上形成的对自然物的印象，是不同的。精怪意象，恰恰是在原始人对无力把握某些自然界的联系或者人与自然的联系时产生的幻想的、神秘的观念物。因此，它虽然以某些自然物为原形，但却具有与其原形印象不同的特点。它们本质上是飘忽的、不易捉摸的。它可以呈现出原形的某些特征，但又如影子般恍恍惚惚。这种意象和原形之间若即若离的关系，是精怪意象长期停留在人们头脑中不能排遣的原因之一，因为它既是经验的——有原形为基础，又是超验的——与纯粹的印象并不相同，而是加上了神秘体验的。尽管在经验范围内人们可以看见打死一只狐狸，而狐狸精的意象却并不因此被排除，因为它既可以是“看得见”的，又可以是只闻其声不见其形或者根本就来无影、去无踪。仅仅靠眼见的事实，并不能证明狐狸精的不存在。要排除这种意象对人的支配作用，所需要的历史条件和理论分析要复杂得多。

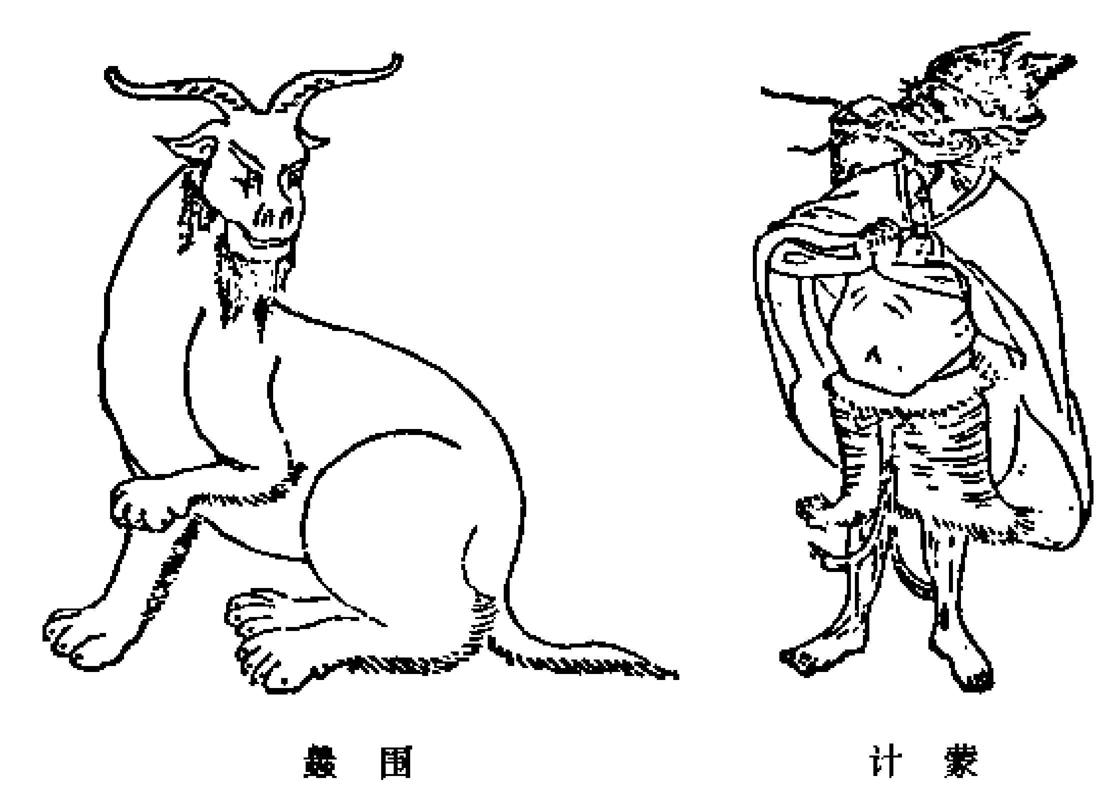
精怪的意象，绝大多数是复合的。这种多种自然物或人的形象的复合，在我们当代人看来仅仅是各种自然物或人的部分特征的拼合，然而，在原始时代开始滋生这种意象时，遵循的思维法则却与我们不同。

首先，这种复合，是人们对某些自然物具有的性状、功能，以及它们与人之间关系的一种简括的表述。事物的功能、性状，本来只有在和其它事物进行比较，和其它事物发生作用时才能呈现出来。它们在现代思维中，本质上是一些关系范畴。然而原始

人恰恰缺乏这些范畴，甚至根本形成不了脱离具体物的关于物的性状的观念。上世纪末，拉法格就曾指出原始人没有关于“硬”这一性状的概念，要想讲坚硬的意思，只能说“像石头一样”。这类例子，为学习、研究马克思主义哲学的人所熟知。因此，原始人的思维中形象思维占着主导地位，而逻辑思维的地位次要得多。意象中复合了许多不同自然物的形象，也就意味着它们拥有那些物的共同性状、功能，因此兽形和人形的拼合，意味着它们具有人兽共有的性状和功能，它们比人或单纯的兽，本事都大得多。

其次，在原始思维中，事物的局部和整体，是等价的。人类学家经常指出，原始时代巫术的施行，以及在神话的世界中，部分与整体的关系，被当成完全等同的。正如卡西尔所说：“它只知道部分与整体等价的原则。整体连同其所有神话——实体本质进入部分。它在感受和实质方面就在部分之内，从这种意义上说，整体就是部分。整体之人包含在他的头发、指甲屑、衣服和脚印之中。”① 而在巫术的施行中，占有了人体或物体的一个部分，也就占有了它的全体。比如，将人的须、发偷来加以诅咒，那么人就会受到损害。人的名字（在原始人看来，名字也是人的一部分）被巫师知道后，巫师就能通过对名字的咒诅伤及真实的人。因此，复合的精怪意象，最初是作为两个或几个整体的复合出现的，尽管在视觉形象中，它们可以仅仅是局部的特征的拼合。《山海经·中次八经》中的怪神蠡围，其状如人面、羊角虎爪。在巫术思维或者神话思维中，它应是人、羊、虎三者整体的复合。在这个复合中，它具有三者共有的形体、性状、功能，以及想象的神力。同

① ［德］恩斯特·卡西尔：《神话思维》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 72 页。



蠱　围　　　　计　蒙

样"人身龙首","出入必有飘风暴雨"的计蒙,既是龙,又是人。因此,正如卡西尔指出的那样:"对于神话思维来说,每一项领悟的相似性都是本质之同一性的直接表现。这种相似性绝非纯粹的关系概念和反思概念,而是一种现实力量——它是绝对现实的,因为它绝对有效。一切所谓类推式巫术都显露出这种基本的神话意识,当然,类推巫术这个不恰当的名称没有清晰表明而是模糊了这种意识。因为在我们看到单纯类似、即单纯关系的地方,神话看到的则是存在和存在物。对于神话来说,不存在那种暗示某种遥远和非存在之物的纯符号;对神话来说,物与自身之部分同在;任何事物只要与给定的事物相类似,它就以整体出现。在烟斗冒出的烟雾中,神话意识看到的既不是单纯的征象,也不是单纯的造雨手段——它看到的是云的可触可知的形象以及这形象中的事物本身——所祈求的雨。"①

① 《神话思维》,第76页。

精怪意象的这种特点说明，人将自己的形象、性状投射到自然物上，而这种投射造成的精怪，又可与人等价。也就是说，精怪作为"人"的存在，可以介入到人的生活中来，和入完全一样地享受、劳作和恋爱，但同时它又是非人，所以带给人的是损害为多。这是精怪长期和人的生活相伴随的思维上的缘由。

精怪的意象，同时又是能动的，飘忽不定的，可以超越时间、空间的限制，随时在瞬息之间来到或离开人的身边。这种灵动的特点，在原始人头脑中，只有通过动物的形象才能在想象中把握。因此，尽管精怪的原形有植物、有无生物，但被幻化成精怪时，总被设想成动物或者只在动物的形象上附带某些植物或其他自然物的特征。在早期神话中二十八宿星象被看成青龙、白虎、朱雀、玄武四兽，太阳被看成金乌，月亮被当成蟾蜍，等等，都是这种例证。战国时秦人祭祀的梓树神称为大特，其形是牛。晋葛洪和《玄中记》的作者，都记述说："千岁树精为青羊，万岁树精为青牛。"《玄中记》又记："玉精为白虎，金精为车马，铜精为僮奴，铅精为老妇。"将植物等位置不能自己移动之物的精怪设想成动物形，在国外的文献中也多有记载。英国著名人类学家弗雷泽在名著《金枝》中大量介绍了这类精灵形象。比如"谷精"便被设想成许多动物形象。"人们设想谷精变化许多动物形象，其中有狼狗、野兔、狐狸、公鸡、鹅、鹌鹑、猫、山羊、母牛(阉牛、公牛)、猪、马。人们认为谷精是以这些形态中的一种形态藏在谷物里，在最后一捆谷物中被捉住或被杀掉。"[①] 另外，弗雷泽还指出欧洲古代的植物之神也常带动物或人的形象。《金枝》中写了专门的一章指出这一点(第四十九章《古代植物之神的动物形象》)。至于其原因，弗雷泽以动物的出现与谷物成熟的表面联系加以

① 《金枝》中译本，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 646 页。

解释。“如果要问为什么想像谷精变化为动物，而且是那么多不同的动物呢？我们可以回答说：在原始人看来，某种兽和某种鸟在谷物中出现一下也许就是表示动物与谷物之间的神秘联系；如果我们想起古时候田地还没有围上篱笆，各种动物必然在田里随便跑来跑去，那么，我们就不必奇怪人们甚至会把谷精当作马和牛这样大的动物。现在，除极少的偶然情况而外，不可能见到马和牛跑到英国的庄稼地里去。人们认为谷精幻化的动物藏在田里最后的谷子里，上述解释对这种非常习见的情况特别适合。因为在收庄稼的时候，像兔子和鹧鸪之类的许多野生动物由于收割的进展，一般都被赶到田里最后一块谷物里，当最后一块谷物割下后，它们就逃掉了。这样的事照例要出现，收割的人和其他的人常常围着最后一块谷子，带着棍子或者枪，当动物从避难的最后谷物中冲出去时，他们就用棍子和枪打死它们。在原始人看来，魔术似的变换体形似乎完全是可信的，他们觉得再自然不过的事就是谷物的精灵被人从他成熟谷粒的老家里赶出来，它会变成动物逃走，当最后一块地里的谷物在收割者的镰刀下割倒的时候，人们眼见这个动物从最后一块谷地里窜出去。所以，说谷精是动物与说谷精是过路人二者互相类似。陌生人突然在谷田旁边或打谷场旁边出现，在原始人看来，这就可以说他是从割下的或脱粒的谷物中逃走的谷精。”① 仅仅考虑到谷精时，弗雷泽的解释似乎有某些道理。但是将植物精灵或神设想成动物形象，不能仅仅由这种偶然的联系去解释。如中国的例子，植物和无生物的精怪，都具有动物或人的特征，弗雷泽的这种理论很难说得通。我们认为，这儿的关键仍在原始人摆脱不了功能和实体之间的联系。就像他们对硬只能表述为“像石头一样的”，对

① 《金枝》第470～471页。

运动也只能设想成"像走兽的"、"像飞鸟的"、"像人的"。

将非动物的精怪设想成动物形象，只是为了强调它们能够奔跑，能够自由行动，而不受原形所在的固定的空间的束缚。积淀在精怪意象中的这种特征，缩短了精怪和人的距离。正因为如此，畏惧精怪的人们，在接近某一陌生地点或陌生的自然物的时候，会疑心重重，似乎精怪在不知不觉中随时来到身边。精怪意象的这种特点形成于原始时代，文明时代的人只是作为一种既有的文化遗产，将之继承下来。

精怪意象的另一个重要特点，就是它充满着感情色彩。在精怪观念的演变史上，比较早的阶段，精怪形象中投射着古人的可怖、亲昵、亲密、凶恨等等感情体验，而在几经分化之后，有的精怪升格为神，如星精之类，留下的精怪大多令人可怖可畏。现在留在青铜器纹饰上的饕餮、螭龙等等，都视之狞厉可怖。而后世凡是精怪出现时，大多伴有恐惧等情绪。这种在意象中注人情绪的习惯，是从原始思维中继承下来的。列维·布留尔指出："集体表象通常还形成一部分神秘的复合，在这种复合中，情感的和激情的因素简直不让真正的思维获得任何优势。对原始人的思维来说，很难存在赤裸裸的事实和实在的客体。这种思维想象的任何东西都是包裹着神秘因素的：它感知的任何客体，不管是平常的还是不平常的，都引起或多或少强烈的情感，同时，这个情感的性质本身又是为传统所预先决定的。因为，除了那些纯粹个人的和依赖于有机体的直接反应的情感以外，在原始人那里，没有任何东西比情感更社会化了。同样，不发达社会的成员们所感知、感觉、体验的自然界，只要社会集体的组织制度不变，它也必然是先定的、一成不变的。"[1] 在原始人那儿，将感情投射到自

① 《原始思维》中译本，第102~103页。

然物身上，形成的意象、观念(布留尔称之为:"集体表象")带有强烈的感情色彩。这种色彩，原来是很丰富的。只是在精怪身上，恐惧情绪占有强势，这里不仿分析一下《白泽图》中的一组精怪：

> 上山而畏者呼曰善人。入室而畏者呼曰曹羊。上屏而畏者呼曰申(信?)。□道而畏者呼曰庆忌。上城而畏者呼曰飞□。□留(?)而畏者呼曰鼠提。入渊而畏者，呼曰罔象，临泽而畏者，呼曰委蛇。此皆是其鬼名。故先呼其名即使人不畏之，鬼亦不伤人者也。

这一组"鬼"，全是精怪的名称。畏时呼它们，似乎它们是宽慰人们消除恐惧的善神。实际正好相反。这些精怪，正是造成上山、入室、入渊、临泽畏惧的根源。那么何以畏惧反而呼其名呢？原来，古人广泛存在着对名字的迷信。认为知道了人的名字，就能呼其名而加害之。原始人普遍怕自己的名字会被陌生的可能怀有敌意的人知道。这种情感投射到精怪世界，以为精怪也是怕人知道自己的名字的，因此，呼其名，是制服其怪的一种厌胜术。上山而畏者呼曰善人，善入大约是山精一类，人们呼它，是在对它心存畏惧，所以取先发制人(鬼)的办法。曹芊、罔像(象)、委蛇等，可依此类推。因此，这些精怪本身，是恐惧的根源，它们的出现，总会引起人们的畏惧，惊悸。所以《庄子·达生》记齐侯见委蛇而惊悸成疾。我们在后面，要专门分析的妖怪恐惧症。其意象中的感情成分，是从原始时代留存下来的一种思维的、文化的积淀。当然，这种积淀不限于恐惧，它也包含着亲昵——如人妖恋爱，崇敬——对妖怪的膜拜，仇恨——对妖怪的厌胜、收捉等都基于此，等等。

精怪意象的这种情感色彩，一方面是它们与人们生活联系直接的表现，同时，由于这种高度情绪化、情感化的结果，它与一

般的认知意义上的意象不同，而带有信仰的特征。这种信仰，很难在知识的层面上予以解决。因此，在生产力极端落后的原始时代产生的精怪意象，在文明时代过去几千年后，甚至在科学已经高度发展的今天，仍会在一部分人的头脑中唤醒。

（二）精怪观念的解释功能

精怪是人们观念的产物，但它一旦形成，并且在人们的思维结构中占据一席之地，又会成为认识的工具。这集中表现在它的解释功能上。

如前面所分析的那样，精怪意象是在人们对比直接知觉经验可以把握稍稍复杂的关系加以把握时形成的。它本来具有企图对事象进行解释的任务。卡西尔在《神话思维》中说："世界的各部分被指称为各种神，物质实在和人类活动的特殊领域被置于诸神的卫护之下，与此相应，世界变得更易理解。"在今天看来，神话对世界的解释是荒诞的、扭曲的。然而在历史上，它却是人们认识世界、理解世界的一种尝试，尽管在这种尝试中对世界的真理的把握还比不上今天一个小学毕业生的水准。但那是人类处在几千年前甚至更早的时代的探索。比起近百年的工业和科学的迅猛发展，比起近数十年的所谓知识大爆炸，那一阶段的社会和知识，几乎可以说是凝固的、微不足道的。然而，以历史的眼光来看，没有那一荒诞的扭曲的认识，就不可能有今天的大发展。精怪观念也是这样。在原始时代，它是人们对经验不能直接把握的一系列关系加以探索的产物。进入文明时代之后，它缩小了地盘，作为大量存在的"物魅"与诸神分开。其解释功能也有所收缩，大致上专门针对某些局部的不明真相的现象，尤其是对待奇异的怪象和灾祸疾病。这儿不妨从睡虎地秦简《日书》中拈几个例子。

犬恒夜入人室，执丈夫，戏女子，不可得也，是神狗伪为

鬼。以桑皮为□□之，焯（炮）而食之，则止矣。

凡是夜间有狗跑到家中捣乱却抓不住，古人难免不起疑惧。现在引进神狗捣蛋来解释，并且加上一种巫术的对治方法。神狗，显然是狗精之类。

一室人皆毋（无）气以息，不能童（动）作，是状神在其室，屈（掘）遝泉，有赤豕，马尾犬首，亨（烹）而食之，美气。

这儿描述的可能是全家梦魇，感觉不能动弹，透不过气来。其解释是"状神"作怪。状神未见它书，但其形为"赤豕，马尾犬首"，也是一种精怪。不过它从土中掘出来后，可以烹食，而且补气，似乎能耐也不怎么大。

人恒亡赤子，是水亡（罔）伤（象）取之，乃为灰室而牢之，县（悬）以莀，则得矣；刊之以莀，则死矣；享（烹）而食之，不害矣。[①]

罔象是老资格的精怪。小孩子夭折，它被当成罪魁祸首。对付的办法，是将灰布于室内成牢狱状，再挂一把旧扫帚[②]便能将它抓住。以灰设牢治精怪，后世道士常行之，并发展成大法。

犬无故捣乱，称为犬怪，为六畜变怪之一，梦魇是使人害怕的现象，小孩夭折更是令人痛心疾首。这些都是生活中的灾祸或不明真相的困惑、畏惧的事件。精怪，是作为这些事件的原因提出来的。将不明真相的祸事归结为精怪作祟，显然是个简捷而神秘的答案。

从上面引述的内容看，现代稍有科学头脑的人都能指出：所

---

① 《中国方术概况》第45页。

② 原文"莀"，义为刷。《说文》："莀，刷也。"段注："今人谓以钝帚去秽物曰刷。"此处悬之以莀，系取名词用，义为钝帚。

谓精怪与灾祸的联系是完全虚幻的，从科学的观点看是没有根据的。即是说，从事实判断上看，这种解释是完全错误的。但从价值判断来看，这种解释却对当事者的心理状态有直接的或间接的稳定作用。这儿不妨分析几个例子。

《庄子·达生》记载说，齐桓公在大泽中狩猎，见了“鬼”，闹得心神不宁，口中呓语，而当时：

> 齐士有皇子告敖者曰：“公则自伤，鬼恶能伤公！夫忿滀之气，散而不反，则为不足；上而不下，则使人善怒；下而不上，则使人善忘；不上不下，中身当心，则为病。”
>
> 桓公曰：“然则有鬼乎？”
>
> 曰：“有。沈有履，灶有髻。户内之烦壤，雷霆处之；东北方之下者，倍阿鲑蠪跃之；西北方之下者，则泆阳处之。水有罔象，丘有峷，山有夔，野有彷徨，泽有委蛇。”
>
> 公曰：“请问，委蛇之状何如？”
>
> 皇子曰：“委蛇，其大如毂，其长如辕，紫衣而朱冠。其为物也，恶闻雷车之声，则捧其首而立。见之者殆乎霸。”
>
> 桓公辴然而笑曰：“此寡人之所见者也。”于是正衣冠与之坐，不终日而不知病之去也。

皇子告敖分析桓公的病症是“忿滀之气”“不上不下，中身当心，则为病”，是完全正确的。忿滀，即郁结。桓公“见鬼”，惊惧不已，一块疑团郁积于心，于是生病。显然他是受惊吓后得的癔病。皇子告敖引导桓公说出所见，并将见到“委蛇”解释成将称霸的吉兆，于是令桓公疑团尽释，“不终日而不知病之去”。精怪既是桓公得病之由。经过分析之后，又是释病之因。这原因就在于，它安慰了桓公，使他消释了疑惧。这种解释，当然是虚幻的，而其功效，却是实际的。精怪观念给古人许多疑惑不安的现象所作的解释。只是一种自我满足、自我平衡的解释。像桓公遇委蛇，被

解释为吉兆，而大多数情况下，则被视为凶兆，故要经过相关巫术的施行，使当事人相信“妖怪”已被除去，消除疑虑，重新取得心理平衡。前引《日书》中的例子都是这样。傈僳族打“跟人鬼”的巫术也十分典型地表现了这点。

傈僳族中有一种很凶恶、很可怕的鬼叫做“跟人鬼”。这种鬼有的像狗一样大，有的像狮子一样大；它的全身是黄黄的，每根毛里会发射出火焰来，口里喷射出金光闪闪的火焰。一到夜晚，“跟人鬼”就坐在一块石头上，死死的盯着哪家，那家的一人就被这种鬼跟上了。夜晚家里的狗狂吠就是吠鬼的，家里或疑被鬼跟的人十分恐慌。

人们相信人没有死之先，鬼就跟着人，开始鬼跟人时隔得远些，时间长了，鬼与人的距离相近了。一个人消瘦、体弱，没精打采，尤其爬坡时感到脚酸，巫师往往就在别人面前说这个人被鬼跟着了，这话很快就会传到这个人的耳朵里，此人就十分惊慌，请巫师验证。

若验证的结果表明某人已被鬼跟上了，巫师就提出杀鬼的计谋。如果不及时把跟人鬼制服、杀死的话，鬼就要把所跟的人整死。一般采取射杀跟人鬼的办法来解救。射鬼要准备几把弩弓，几支毒箭。用捣碎的草乌粘在箭头上。箭的毒性很大，猎取猛兽时一般也采用这种毒箭。射鬼一般来讲是巫师的事，由巫师数人一起进行，要是找不到几个巫师，一般的人也可以在巫师的指导下进行射鬼。不是巫师的人一般都害怕些，为了增加胆量，还带上铓锣。射鬼时间一般选在晚上9点钟左右，一切准备就绪后，巫师就带上射鬼人员来到大路上，巫师吹三声口哨，第三声吹完便一齐射箭，并敲铓锣助兴壮胆。射完就一口气跑回家，谁也不知道射中鬼了没有？第二天天刚亮，巫师就去找箭，毒箭都找到了说明没有射中鬼，还要另选日期再射一次，找不到毒箭则

证明把鬼射中了[①]。

傈僳族所说的"跟人鬼"，并非狭义的人鬼，而是可怕的精怪。所谓射鬼，在科学的观点看来是很无稽的。这一说法可能早就存在。而遇到人消瘦、腿酸一类疾病(或只是某些症状)，往往就以之作为解释，故尔当事人十分恐慌。只有经过"射中"了跟人鬼后，他才能恢复心境的平静，恢复对自己健康生活的自信。从这个意义上说用精怪(及收服精怪)所做的虚幻解释对于恢复生活的平静起着真实的作用。

从上述个案分析，可以将精怪的解释功能发生作用的过程分成两种情况，一种是齐桓公见委蛇的情形，仅仅通过解释，便"解决"了问题；一种是当中尚要经历巫术的施行，才"解决"问题。

第一种情形，可以列出下表：

	解释过程	当事人心境
大前提	精怪预示着吉凶	见精怪，不知吉凶(极端恐惧，疑团郁结)
小前提	此精怪预示为吉兆	期待着疑团有答案，恐惧渐渐减弱
结　论	见此精怪者有吉兆	疑团消散，恐惧转为喜悦，心境转为平和

第二种情况，则经历前后衔接的两个阶段：

第一阶段：

	解释过程	当事人心境
大前提	灾祸由精怪带来	信仰此为真理
小前提	灾祸已经发生 或预示要发生	莫名惊惧、疑虑重重
结　论	是某种精怪作祟	疑虑有了答案，惊惧集中于那一个精怪身上

① 《中国原始宗教资料丛编》，第744页。

第二阶段：

	解释过程	当事人心境
大前提	通过巫术可以赶走或抓住某种精怪	畏惧但心存解决的希望
小前提	施行了巫术	紧张期待着问题的解决
结论	已经赶走了精怪	畏惧消失，心理松弛，心境转为平静

无论是第一种情况，或是第二种情况，所做的解释，实际上都是以精怪存在和精怪对吉凶的关联为前提的。显然，这一前提是虚幻的。因此这种解释本来无助于真实的灾祸的解决。它的真正作用，在于对当事人的心理调节。第一种情况最为典型。在不明原因的灾祸降临时，当事人内心的疑惧开始是盲目的，没有中心的；当着明确了是某种精怪作祟，那么其盲目的疑惧便集中到那一精怪身上，并且转而寻求解决的办法。这种心理转移很重要，因为它是使人走出深陷于中的疑惧的重要契机，否则，人就会因之郁积成病。当通过巫术等手段确信已经赶走或杀死了精怪之后，当事人心理的阴影因之消散，心境趋于平静，去掉了疑心病，身心一时得到舒展是完全可能的。更重要的是当事人恢复了对前程的自信。所以这种解释，会给人一种虚幻的满足。这是精怪信仰长期存在的社会心理方面的原因。

不过，这种解释的危害也是显然的。

首先，它能够给人以虚幻的满足，一时可以使人从疑惧的深阱中获得解脱，但是它同样能够复制出恐惧，引发出精怪恐惧症，甚至将人活活吓死。这是因为，其前提，是对精怪的恐惧心理，常常等不到巫术的施行，这种心理就足以使当事人恐怖生疾；或者巫术施行后，原来的灾祸重复出现，当事人便会加深疑惧。这点，我们在阐述妖怪恐惧症时再详加分析。

其二，这种解释本身是违背事实的，而且堵塞了寻求灾祸、疾病真实原因的门径，使得迷信和盲从长期占据着人们的头脑。古代利用这种解释，是无知的表现，待到文明时代，拿了这种解释招摇过市，除了无知之外，往往伴随着有意的欺骗，后世的巫师、神汉、仙姑就是以此来牟利的。

精怪观念的解释功能，在很长的历史阶段中发生着作用。历史上有些无神论者，曾对此进行过抨击，但由于社会条件，知识水准，特别是人们救治灾祸医治疾病的实际能力的限制，这种抨击并未很好奏效。不仅如此，精怪观念的解释功能还不断自我复制出新的精怪意象，因为在这一解释中，对因果的阐释是循环的。人们以虚幻的因解释真实的果，也以真实的果(灾祸、疾病)去肯定虚幻的因。而所谓果，即生活中的灾祸、疾病是不断发生的，那虚幻的因也被不断地"发现"出来。打破这种循环，只有靠对真实原因的揭示，并由之解决问题。当着人们知道用预防针和抗病毒药物能有效地治疗传染病时，瘟鬼的观念便被逐出了头脑；当人们知道怎样治疗癔病时，妖怪附身一类迷信也就在治疗成功的范围内止息了。然而，这是近现代才获得的成果。在漫长的年代中，精怪观念的解释功能不停地发挥，精怪本身也就绵绵不绝地被复制出来。

第二章　繁夥的种类和不绝的衍生

精怪是与人的生活密切相关的，它们本来是人幻想的产物。可以说，人们的生活涉及到哪些领域，妖精的幻影就会跟随到哪些领域，所以精怪的种类可以说是极其繁夥的。这些繁夥的种类有的从先秦即已出现，如山鬼、山魈、妖狐精等等，其传说和信仰，一直到今天尚有孑遗。而且今人描述的山魈的形态，和一二千年前书上的记载，基本差不多，表现了惊人的稳固，——简直可以说凝固。同时有些古人说的精怪如“庆忌”、“委蛇”之类，唐宋之后在民众的记忆中逐渐消失，而五通、青蛙神等，新成了精怪的大族。有传承，有更新，于是其族类绵延不绝。精怪又称妖怪，而妖怪的含义，在汉以后被泛化了，并且深人地影响到对政治生活、社会事件的解释，从《汉书》起，“妖怪”被正式载人《五行志》，于是它们在所谓“正史”中占了一席之地。尽管正史中的“妖怪”与精怪的原义有别，但对精怪观念的蔓延无疑起着推波助澜的作用。

一、庞杂而散漫的族类

精怪是一个大家族。处于文明时代的人们，记下了它们各种各样的表现，这样便多少将众多的精怪搜罗在一起，做成一部又一部精怪的名册。上面说过，传说中黄帝时有《白泽图》，禹时有《九鼎记》，可以算是最早的精怪谱。这两部书晋代尚存。前引《抱朴子内篇》之外，晋干宝《搜神记》卷十二又引及：“《夏鼎志》

云：罔象如三岁儿，赤目黑色，大身长臂，赤爪索缚，则可以食。”《夏鼎志》，应即《九鼎记》，九鼎出夏禹，故称夏鼎。志、记相通，两者指同书。但其书唐后不见征引，想已散佚。《白泽图》则赖敦煌卷子，尚得窥其梗概。

此两书之外，从战国至汉，类似的著作尚有不少。有的以精怪入书名，如《汉书·艺文志》著录有《人怪精物六畜变怪》、《执不祥劾鬼物》等书，显然它们与《白泽图》等属于同一类型，都是记述精怪以及其他鬼物之名，也谈一点厌胜的方法。1975 年出土的睡虎地秦简《日书》，是日常生活中时日选择的专书，其中的《诘咎》篇就记有一些精鬼名称、状态。盖对精怪鬼物的看法为人们日常精神生活的一部分，《日书》中当然要有所涉。

诸种文献多数已佚，从现存文献看，精怪种类多、范围广，似乎是散处于古人日常生活的各个领域、处所。下面，我们选记述比较明了清楚的《白泽图》为例，略事分析。

据敦煌卷子《白泽精怪图》称“□精怪有壹佰玖拾玖□也”。因为字有漫漶，一百九十五后单位是“种”是“类”不清楚，算它是种罢，那数量已复不少。现存卷子上记有名目的精怪凡四十四种，另有若干称做“物类自然”的奇兽五种，记釜鸣、血渗门户、草带夜有光等反常现象若干种。这儿且来看其有名姓精怪。

序号	精怪名	形　状　或　表　现
1	老　鸡	夜呼长妇名者，老鸡也。马屎涂人户防之，不防之，死；煞则已。 鬼夜呼次妇□□□□也。黑身白尾赤头，以其屎涂人好器，煞之则已。一云涂灶。 鬼夜呼少妇名者，老鸡也。小身白头黄衣下黑，以其屎涂好器，煞之则已，一云涂灶。
2	游光野童	夜行见火光下有数十小儿头戴火车，此物两名，上为游光，下为野童。见是者天下多疫死。

续表

序号	精怪名	形　状　或　表　现
3	五色鸟	有五色鸟，人面被发名，以其鸟所集，人多疾病。
4	蚋　妖	蚋妖白翼两头者龙也，煞之身死。
5	钩　注	灶无故自润湿者，有钩注居之，其状如虾蟆，去之则已。家不宜子孙、不畜鸡也。
6	云　阳	山大树有能语者，(非)树语也。其精名曰云阳，呼之即吉。
7	铜铁之精	山见胡人者，铜铁之精也。
8	百岁木精	见秦人(者)，百岁木精也，勿怪之不能为害。
9	四　激	山水之间见吏(人)者，名曰四激，呼(之)吉。
10	升　卿	山见大虵(蛇)著冠帻者，名曰升卿，呼(之)吉。
11	吏	山见吏，若但闻声，不见形，呼人不止者，以白石掷之，则息矣。一法以白苇为矸刺(矛刺)之，即吉。
12	山　鬼	山鬼来唤人求食不已者，以白茅捉之即死矣。
13	鼠	子日称社君者，鼠也；
14	伏　翼	称神人者，伏翼也。
15	牛	丑日称书生者牛也。
16	虎	寅日称虞吏者，虎也；
17	狼	称当路君者，狼也；
18	狸	称令长者，狸也；
19	兔	卯日称丈人者，兔也；
20	麋	称东王父者，麋也；
21	鹿	称西王母者，鹿也。
22	龙	辰日称雨师者，龙也；

续表

序号	精怪名	形　状　或　表　现
23	鱼	称河伯者，鱼也；
24	蟹	称无肠公子者，蟹也。
25	蛇	巳日称寡（寡）人者，社间蛇也；
26	树	称仙人者，树也。
27	羊	未日称主人者，羊也；
28	麞	称吏，麞也。
29	猴	申日称时人君者，猴也；
30	猨	称九卿者，猨也；
31	老　鸡	酉日称将军者，老鸡也；
32	雉	称贼捕者，雉也。
33	犬	戌日称人姓字者，犬也；
34	狐	称成阳翁仲者，狐也；
35	金　玉	称人字者，金玉也。
36	且　赣	人家无故夜惊有光者，愿（恶）上下是者名曰且赣，知其名，故可无咎矣。
37	善　人	上山而畏者呼曰善人；
38	曹　芊	入室而畏者呼曰曹芊；
39	申	上屏而畏者呼曰申（信?）。
40	庆　忌	□道而畏者呼曰庆忌。
41	飞□	上城而畏者呼曰飞□。
42	鼠　提	□留（?）而畏者呼曰鼠提。
43	罔　象	入渊而畏者，呼曰罔象。
44	委　蛇	临泽而畏者，呼曰委蛇。

上述四十四种精怪，记载当然不全。考之《抱朴子内篇·登涉》，至少还当补上：

序号	精怪名	形状或表现
1	龟	(巳日)称时君者，龟也。
2	马	午日称三公者，马也。
3	蚑、热内	山中山精之形，如小儿而独足，走向后，喜来犯人。人入山，若夜闻人声大语，其名曰蚑，知而呼之，即不敢犯人也。一名热内，亦可兼呼之。
4	晖	又有山精，如鼓赤色，亦一足，其名曰晖。
5	金累	又或如人，长九尺，衣裘戴笠，名曰金累。
6	飞飞	或如龙而五色赤角，名曰飞飞。

《白泽图》唐之后亦已散佚，后人或辑得佚文，各有多少。如清初《古今图书集成·博物汇·神异典·妖怪部》抄《白泽图》精怪凡二十九种，与敦煌本颇有不同。

序号	精怪名	形状或表现
1	杖	厕之精名曰依倚，青衣，持白杖。知其名呼之者除，不知其名则死。
2	小儿(?)	筑室三年不居其中，有小儿长三尺而无发，见人则掩鼻，见之有福。
3	必方	火之精名必方，状如鸟一足，以其名呼之即去。
4	彭侯	木之精名彭侯，状如黑狗，无尾，可烹而食之。
5	贾诎	千载木，其中有虫名曰贾诎，状如豚，食之如狗肉味。
6	必方	上有山林、下有川泉，地理之间生精名曰必方。
7	岱委	状如鸟，长毛，此阴阳变化之精，名岱委。其状如美女，衣青衣，见之以桃戈刺之而呼其名则得。

续表

序号	精怪名	形　状　或　表　现
8	仓　状	金之精名仓状，如豚，居人家，使人不宜妻，以其名呼之即去。
9	罔　象	水之精名罔象，其状如小儿，赤色，大耳，长爪，以索缚之则可得，烹之吉。
10	野	故门之精名野，状如朱儒，见人即拜，以名呼之，宜饮食。
11	挥　文	故宅之精名曰挥文。
12	山　冕	山冕，其状如蛇，一身两头，五采文，以其名呼之可使取金银。
13	元	故废丘墓之精名曰元，状如老役夫，衣青衣，而好杵舂，以其名呼之宜朱(米)谷。
14	忌	故道往之精名忌，状如野人，以其名呼之，使人不迷。
15	作　器	道之精名作器，状如丈夫，善眩人，以其名呼则去。
16	意	故池之精名意，状如豚，以其名呼之即去。
17	观	故井之精名观，状如美女。好吹箫，以其名呼之即去。
18	侯　伯	绝木有金者精名曰侯伯，状如人，长五尺，彩衣。以其名呼之即去。
19	两　贵	故台屋之精名两贵，状如赤狗，以其名呼之，使之目明。
20	喜	左右有石，水生其间，水出流千岁不绝，其精名曰喜，状如小儿，黑色。以其名呼之，可使取饮食。
21	宾　满	三军所载精名曰宾满，状如人头，无身，赤目，见人则转。以其名呼之即出。
22	忌	故水精名忌，状如人，乘车盖，日驰千里。以其名呼之，可使人入水取鱼。

续表

序号	精怪名	形　状　或　表　现
23	狼　鬼	丘墓之精名狼鬼，善与人斗不休。为桃弓棘矢司以鸦羽以射之，狼鬼为飘风，脱履投之，不能化。
24	毛　门	故市精名曰毛门，其状如囷，无手足。以名呼之即去。
25	傒　龙	室之精名傒龙，如小儿，长一尺四寸，长黑，赤帻大冠，带剑持戟。以其名呼之即去。
26	夔	山之精名夔，状如鼓，一足而行，以其名呼之，可使取虎豹。
27	髡　顿	故牧敝池之精名曰髡顿，状如牛头，见人则逐人。以其名呼之则去。
28	沟	夜见堂下有小儿被发走，急见恶之，名曰沟。以其名呼之即无咎。
29	知　女	百岁狼化为女人名曰知女，状如美女，坐道旁，告丈夫曰：我无父母兄弟。丈夫取为妻，三年而食人。以其名呼之则逃去。
30	卑	故溷之精名曰卑，状如美女而持镜，呼之使人知愧。

这三十种精怪中“必方”“忌”皆重出，但二处所记不同，应是不同的精怪而同名。如果对照前面引的敦煌本《白泽精怪图》，有忌、罔象重见，其余皆不见，是敦煌卷子残缺，还是后人的增补，情况不明。

上述精怪，分布十分广泛。依原形分，若按现在的物种分类法，那么有动物、植物、无生物三类。动物中又有禽鸟（鸡、鸩、五色鸟等）、哺乳类（鼠、犬、狼、狐、虎等等）、爬行类（蛇、龟等）、鱼类（鱼）、介壳类（蟹等）以及昆虫（蚋蚨等）。植物有树等。无生物则有金、火、水等五行之精。依其精所在处所分，则有山、泽、水中等自然环境，又有故宅、故厕、故门、故室、堂下、灶下、故井、故道、

故市、丘墓等人类活动造成的场所。可以说凡人类涉足的一切地方，都有精怪生成或居住；人们与之打交道的一切都会成精怪。

精怪这种广泛的分布，在历代记载精怪最详尽的《太平广记》中表现也很典型。

《太平广记》有《精怪》类六卷，所记主要为人造器具和五行之精，凡五十四则。另有《妖怪》类九卷，共一百八十六则，记述各类变怪，实可归人本书所讨论的"精怪"范围之中。此外大量的草木花妖，动物精怪乃至土石变怪，散在《草木》十二卷之中。所以《广记》中的精怪，也几乎潜踪于一切场所，来源于动物、植物、无生物诸界，特别是对人工器具成精的记述，比《白泽图》等书大大扩展了。

从《白泽精怪图》和《太平广记》诸书的记载看精怪的世界又十分散漫无序。《白泽图》等的记载，都有杂陈的性质，即平列地记述诸精怪的名字、形状、表现及对付的方法，至多将性质相近的放在一起。如子鼠、丑牛至子亥猪，是依时日归在一起的，此十二怪，即十二辰兽，亦即十二属相。除此之外，它们没有尊卑之序，没有法力高下之别，也没有相互派生相互递承的连结。《太平广记》的记述也是这样。尽管少数故事中提到精怪有为首的，有胁从的，但整个精怪的世界，却是群龙无首，并没有一个尊卑有别的等级。

而这，正是精怪家族的一大特点。人们记录精怪，只是为了防范它们，或制服它们，头痛医头、脚痛医脚，重视的是他们与病痛、灾难各别的连结，而对这些精怪间的联系，没有多少兴趣。

当然，也有些精怪在后世特别地显赫起来，于是人们用封建时代的等级观念来看待它们，尊为大王，并为之配置了下属，于是精怪世界中也有了尊卑等级。如五通，后来被封为五显灵官大帝，那当然有帝王的威福，属下的各类黄鼠狼、蛇等妖精，也一概

有了将军、相公的美称。但这不是对精怪的种类之间做出的建置。精怪的族是散漫的，严格来说，并非人间族谱有传承可言，也不像人为宗教中那样给它们设定尊卑。比如道教的神谱相当庞杂，但庞杂中仍是尊卑有序。梁代陶弘景撰写的《真灵位业图》，将神仙世界分成七个层次，每层皆有一位中心尊神，最高层为元始天尊，最底层是酆都大帝（治理阴间幽冥世界），而每一中心尊神又各有左右手，有官僚机构，手下仙官僚属无数。这是一个有最高统治者主管整个宇宙的、等级森严的谱系，那元始天尊和其他各层中位帝君犹如世间最高统治者皇帝，手下的僚属有的秩比人间的侍中，有的禄当人间的二千石（官级，指年禄二千石）。而精怪世界，则根本无《位业图》可言。原始时代，它们曾是自然宗教中的崇拜物。与这一历史阶段没有等级，没有尊卑的状况相适应，它们相互间也没有等级和隶属关系。而进入文明时代之后它们大量地存在于民间的信仰习俗中，同样没有经过封建等级观念的系统整顿、规范，因而仍是散漫的。

二、泛化的妖怪观念和舶来的魔王

后世说精怪，经常与妖连称，叫做妖精或妖怪。严格说来，妖和精，妖怪和精怪，是有点分别的。宋代编的《太平广记》收辑有《妖怪》9卷，《精怪》6卷，两者是分开的。不过，这种分别并不严格。在民间的信仰习俗中，妖怪和精怪基本上是同一的或者说是可以互换的。在一些志怪、传奇乃至长篇的神怪小说中，妖怪、妖精是可以混用的。论精怪而不论“妖”，难以把握其特征。同时，妖精又称为妖魔、邪魔，妖王常被称为魔王。论妖精而不详其魔性，也未免欠缺。这魔，尚不见于东汉和东汉以前的古籍。它自何时来，便有必要加以考索。

（一）妖、精的异同

考“妖”字，《说文》本作“䄏”，或者去艹作“祅”，又写成“妖”，现在通行的是“妖”字。在古代，是指地上的各种反常现象。春秋时晋国的伯宗说：“天反时为灾，地反物为妖，民反德为乱，乱则妖灾生。”① 反时，指寒暑易节；反物，指群物失性；反德，指德行悖乱。民众德行悖乱，必然招致天灾地祅，是古人天人相感观念的表现。它对后世的妖怪观念很有影响，且放到后面再说，先来分析地祅。

所谓祅，古代又有广狭二义。清段玉裁《说文解字注》说：“按‘虫’部云：衣服歌谣草木之怪谓之䄏；禽兽虫蝗之怪谓之蠥。此盖统言皆谓之䄏，析言则䄏蠥异也。”如此说来，狭义的䄏，专指衣服、歌谣、草木诸方面的怪异；广义的䄏，则兼飞禽走兽昆虫蝗灾一类变怪。这样妖字的含义，不仅泛指地上一切动植物的反常怪异现象；而且还包括人类社会中衣服穿着上的反常表现——即所谓奇装异服，说灾异的专书中称为服妖；民间的怪异歌谣——说灾异的专家们或称之诗妖。这些名堂，都是灾祸的表现或灾祸的预兆，在古人的生活中它们都在防范之列。

从妖的初义看，它与精怪的含义有所同，也有所不同。

从同的一面看，它们都是古人对自然现象，尤其是其中的怪异反常现象迷惘不解的产物。无论是说妖怪还是精怪，都是相信各种反常现象背后有一个有意志的力量在支配着，或者说，某些自然物本身是有意志的，能带来灾祸。同时妖有反义，精怪，也总是被看成是反常的、与一般的正神有区别的精灵，所以以妖称精，也未尝不可。妖的表现，总是怪异的，精本来就称为怪——怪异之物，有怪异之行，因此妖怪、精怪两者含义可以相通。

① 《春秋左氏传·宣十五年》。

从不同的一面看，妖怪可以只指某种反常的现象，不一定有一个精灵的实体，精怪则有一个固定的自然物或器具做根基并有一个由之生成的精灵。比如“服妖”，指的是人们穿错了衣服，变乱了礼制，所以必定带来灾祸，决不是指衣服成了精。

另外，精怪的出现，带来的灾祸或财富是直接的，原来意义上的妖怪即各种反常现象有时可以带来直接的灾祸，但有时并不一定直接带来损害，却被看成是可怕事件将要发生的前兆。

精怪与妖怪观念有同有异，大略说来，在涉及政治生活的领域中，古代文人对两者的使用，有比较明确的区别；在民间信仰的领域，两者的使用界限就不那么明确。到了它们进入有意识的文学艺术创作之中，则完全混合为一，即以精怪兼并了原来意义上的妖怪概念。这里讲的同异和混合，都是从此二语的实际使用来说的。古人从没有做过一篇专论来讨论界定这二语的内涵外延。这样的讨论，恐怕这儿写的是第一次。

（二）统治者注目的妖怪

妖怪是灾祸的预兆，这种灾祸，可以说是个人的生病丢财，也可以是社会的变乱、王朝的崩溃。后者对统治者来说，是密切相关的。所以古代的统治者包括他们的文人学士，不能不关注妖怪，企图从妖怪之中窥探天意，防范更大灾祸的降临。因此，对妖怪的记载和分析，在封建时代是一项专门的学问。它是古人天人感应学说的一部分。从历史上看，它源头深远；其盛行，则在汉代。

汉代，特别是汉武帝采取董仲舒独尊儒术之后，今文经学盛行。经师们擅长的是说灾异，即从某些灾害和反常现象中说明上天对统治者政治的评价：疾风迅雷成灾，预示着朝廷或大臣行为不当，上天发出警告，他们称谴告；木生连理，一穗双头，则是天下大治或有人将身登九五的象征，称为祥瑞或符瑞。这么一来，

对妖怪的研究，便盛行起来。那些今文经学家，都成了说妖怪的权威。班固的《汉书》，首次开了编写《五行志》之例，收辑了一大堆妖怪的表现和古人及汉代经师对它们的分析。一朝正史列人《五行志》，后世成了通例。虽然后来的史家不一定都迷信妖怪的神秘征兆，但妖怪观念却因之有正史的根据，在社会上广泛流传。文人学士们熟记里边的一些典故，也顺带着接受了这些典故所携带的观念，能够对之破除迷信的是极少数。

说妖怪，为什么要放在五行志？这要从汉代经师们论妖怪的理论依据《洪范》说起。

《洪范》这部书，据说是周武王得天下后，殷商大臣箕子写了给武王作治国指南的。近代以来，疑古派的先生们发其端，颇有怀疑它非箕子之作的，这里不来讨论，只说汉人相信它为箕子所作，讲的是一大篇治国理民的大道理。他们引《洪范》说妖怪，主要是它里边的五行思想，给论述自然现象的正常与否提供了一个理论的模型。

依《洪范》的说法，水、火、木、金、土五行，各有其序，各有其性。“鲧陻洪水，汩陈五行。帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸叙”。意思是鲧治水时用陻的办法，即堆土障水，违背了水往下流的本性，搞乱了五行的关系，惹得老天爷动怒，不仅不将洪范九畴即治国的九类大道理告诉他，而且将他处死。后来，禹用疏导的办法，让水往低处流，符合五行本性，上天高兴，赐给禹《洪范》，使常道有序。洪范九畴，第一是五行。其内容很简单：

> 初一曰五行。五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。

汉代刘向作了《洪范五行传》，从中引出一大篇论妖怪的大道理。大要认为汩乱五行之序，颠倒五行之性，则有灾变妖怪。而五行之性，又与统治者的政治措施密切相关，措施失当，便与五

行之性相背。比如说：

> 田猎不宿，饮食不享，出入不节，夺民农时，及有奸谋，则木不曲直。
>
> 弃法律，逐功臣，杀太子，以妾为妻，则火不炎上。

如此等等。五行之性顺遂，则自然界一切正常，如一有扰乱，必定产生诸般妖怪，预示着某种动乱正在形成。

汉代谈天人相感的权威，当然第一要数董仲舒。他说灾异，主要依据是《春秋公羊传》。宣帝、元帝时刘向治《穀梁春秋》，讨论祸福，便用《洪范》五行思想为依据，和董仲舒不同。及刘向之子刘歆治《左氏传》，与乃父的《穀梁传》相乖，言五行传，又颇不同。班固的《五行志》，乃"揽仲舒，别向、歆，传载眭孟、夏侯胜、京房、谷永、李寻之徒所陈事，迄于王莽，举十二世，以傅《春秋》，著于篇"。[1]实际上是以《五行传》为经，《春秋》为纬。或者用现代的话说是以五行思想为理论根据，以《春秋》所载"妖怪"事例做"事实"依据和个案分析的典范，将汉代的有关"妖怪"归类收辑，引上述诸家之说以为解释。因此，他的《五行志》是一部有理论有实例的妖怪学。

这里且稍引几个实例。

汉人有所谓草妖、虫孽、羊祸、目痾等妖祥，它们皆属于"水沴火"之妖。《五行传》曰："视之不明，是谓不悊。厥咎舒，厥罚恒奥，厥极疾。时则有草妖，时则有蠃虫之孽，时则有羊祸，时则有目痾，时则有赤眚赤祥。惟水沴火。"这儿说的视之不明，厥极疾云云，都是统治者刑政不合天时，故有诸类妖祥。班固的解释是这样的：

> 诛不行则霜不杀草，繇臣下则杀不以时，故有草妖。凡

---

① 《汉书·五行志》。

妖，貌则以服，言则以诗，听则以声。视则以色者，五色物之大分也，在于眚祥，故圣人以为草妖，失秉之明者也。温奥生虫，故有蠃虫之孽。谓螟螣之类当死不死，未当生而生，或多于故而为灾也，刘歆以为属思心不容。于《易》，刚而包柔为《离》，《离》为火为目。羊上角下(号)〔蹏〕，刚而包柔。羊大目而不精明，视气毁，故有羊祸。一曰：暑岁羊多疫死，及为怪，亦是也。及人，则多病目者，故有目痾。火色赤，故有赤眚赤祥。凡视伤者病火气，火气伤则水沴之。其极疾者，顺之，其福曰寿。

其中草妖的案例如：

惠帝五年十月，桃李华，枣实。昭帝时，上林苑中大柳树断仆地。一朝起立，生枝叶。有虫食其叶，成文字，曰："公孙病已立。"又昌邑王国社有枯树复生枝叶。眭孟以为木阴类，下民象。当有故废之家公孙氏从民间受命为天子者。昭帝富于春秋，霍光秉政，以孟妖言，诛之。后昭帝崩，无子，征昌邑王贺嗣位，狂乱失道。光废之，更立昭帝兄卫太子之孙，是为宣帝。帝本名病已。京房《易传》曰："枯杨生稊，枯木复生，人君亡子。"

又如羽虫之孽：

景帝三年十一月，有白颈乌与黑乌群斗楚国吕县。白颈不胜，堕泗水中，死者数千。刘向以为近白黑祥也。时楚王戊暴逆无道，刑辱申公，与吴王谋反。乌群斗者，师战之象也，白项者小，明小者败也。堕于水者，将死水地。王戊不寤，遂举兵应吴，与汉大战，兵败而走，至于丹徒，为越人所斩，堕死于水之效也。京房《易传》曰："逆亲亲，厥妖白黑乌斗于国。"

这些草木禽虫的异常情况，古人不知如何解释，并不奇怪，但对感官所触及的现象不加深思，似乎有悖于人的天性。人类

的求知欲和好奇心驱使着人们对这些神秘的现象作出解释。以五行思想为思维模型，以人事与自然现象的神秘感应观念为核心所做的解释，是汉人的一个尝试。显然，他们的尝试离真理甚远。不过，自从班固首开其例，历代史书中都有《五行志》的专章，直到民国初年编《清史稿》才舍弃此类史料和迷信相参杂的老规矩。

班固的做法，史家中也有不以为然的，比如宋代的欧阳修便对董仲舒、刘向父子等人的灾异之说表示不满，认为：

语曰："迅雷风烈必变。"盖君子之畏天也，见物有反常而为变者，失其本性，则思其有以致而为之戒惧，虽微不敢忽而已。至为灾异之学者不然，莫不指事以为应。及其难合，则旁引曲取而迁就其说。盖自汉儒董仲舒、刘向与其子歆之徒，皆以《春秋》、《洪范》为学，而失圣人之本意。至其不通也，父子之言自相戾，可胜叹哉！昔者箕子为周武王陈禹所有《洪范》之书，条其事为九类，别其说为九章，谓之"九畴"。考其说初不相附属，而向为《五行传》，乃取其五事、皇极、庶证附于五行。以为八事皆属五行欤，则至于八政、五纪、三德、稽疑、福、极之类，又不能附，至俾《洪范》之书失其伦理，有以见所谓旁引曲取而迁就其说也。[①]

不过，欧阳修虽然斥灾异之说为术数，只是旁征曲引以牵合其说，但天人相感的观念并未完全放弃，不可能革除《五行志》一类的史书通例。所以紧接着就说："然自汉以来，未有非之者。又其祥眚祸痾之说，自其数术之学，故略存之，庶几深识博闻之士有以考而择焉。"[②] 欧阳公的态度在史家中颇有代表性。《明史》

---

① 《新唐书・五行志》。

② 《新唐书・五行志》。

的编纂者便继其绪，曰：

夫苟知天人之应捷于影响，庶几一言一动皆有所警惕，以此垂戒，意非不善。然天道远，人道迩，逐事而比之，必有验有不验。至有不验，则见以为无徵而怠焉。前贤之论此，悉矣。孔子作《春秋》，纪异而说不书。彼刘、董诸儒之学，颇近于术数禨祥，本无足述。班氏创立此志，不得不详其学之本原。而历代之史，往往取前人数见之说，备列简端。揆之义法，未知所处。故考次洪武以来，略依旧史五行之例，著其祥异，而事应暨旧说之前见者，并削而不载云。①

当然史家中也有比他们更加彻底地反对妖怪之说的，如宋的郑樵便斥之为“其愚甚矣”。然而，这些反对意见并不为官方修史者所采纳。自汉迄明，历朝“正史”中《五行志》都是必列的。由此，汉代的妖怪学流传不绝。这对于妖怪观念的代代传承，无疑起着十分重要的作用。

当然，后人作五行传，并不能全归咎于班固，事实上，妖怪预示某种灾祸的观念，长期停留在封建时代文人们的头脑中，在其言行和著作中多有流露，《五行志》仅仅是集中记述了其中的一部分。

经过汉人的鼓吹，妖怪的观念渗透到自然现象和人类社会生活的许多方面。

当然，所谓妖怪与凶祸的联系，都是事后做的解释。比如“诗妖”一项，是指某些童谣或诗章。有这么个故事：

梁天监三年六月八日，武帝讲于重云殿，沙门志公忽然起舞歌乐，须臾悲泣，因赋五言诗曰：“乐哉三十余，悲哉五十里！但看八十三，子地妖灾起。佞臣作欺妄，贼臣灭君子。

① 《明史·五行志》。

若不信吾语，龙时侯贼起。且至马中间，衔悲不见喜。”梁自天监至于大同，三十余年，江表无事。至太清二年，台城陷，帝享国四十八年，所言五十里也。太清元年八月十三，而侯景自悬瓠来降，在丹阳之北，子地。帝惑朱异之言以纳景。景之作乱，始自戊辰之岁。至午年，帝忧崩。十年四月八日，志公于大会中又作诗曰：“兀尾狗子始著狂，欲死不死啮人伤，须臾之间自灭亡。患在汝阴死三湘，横尸一旦无人藏。”侯景小字狗子，初自悬瓠来降，悬则古之汝南也。巴陵南有地名三湘，即景奔败之所。[1]

这段材料将整个事件的前因后果交待得一清二楚。太清楚了，倒使人怀疑其诗作的可靠性。志公，即宝志，是南朝有名的和尚。据云此人南朝宋泰始年间已经有五六十岁。宋、齐之交，稍显灵异，梁武帝尤深敬事。《南史》称他：“好为谶记，所谓《志公符》是也。”[2] 谶记，又称图谶、符谶，是托于天神或上古圣人的政治预言。从汉以来，它与纬书的造作相互配合，合称谶纬，是天人感应学说中的主干。上引宝志诗不知是否在《志公符》中，甚至根本非宝志作都有可能。《隋书·五行志》将之看做诗妖，似是不期然而然，不求预言而言中的作品，与谶的著意造作有所不同。不过它们与谶一样，大都是附会造作的产物——可以制造政治舆论而托于神授，事后目的达到，便算应验；也可以是事后据事迹中的一些环节造些诗句之类，托言事先所造，那么其预言与事变完全合若符契。宝志诗作云云，大抵是事后的伪托。

宝志诗是以第三者的身分，预言梁武帝、侯景之事，另有些诗谶，是作者自己不知何故写下的诗句，日后被视为应验的。这

① 《隋书·五行志》。

② 《南史》卷七十六。

类，若涉及帝王重臣，也被视做诗妖，记在《五行志》中，《隋书·五行志》就记过炀帝自己诗作成谶的情形：

> 大业十一年。炀帝自京师如东都，至长乐宫，饮酒大醉，因赋五言诗。其卒章曰："徒有归飞心，无复因风力。"令美人再三吟咏。帝泣下沾襟，侍御者莫不歔欷。帝因幸江都，复作五言诗曰："求归不得去，真成遭个春。鸟声争劝酒，梅花笑杀人。"帝以三月被弑，即遭春之应也。是年盗贼蜂起，道路隔绝，帝惧，遂无还心，帝复梦二竖子歌曰："住亦死，去亦死。未若乘船渡江水。"由是筑宫丹阳，将居焉。功未就而帝被杀。

这故事中，有炀帝自己的诗，也有梦中所得的童谣。童谣，也被看做诗妖的表现。因为童谣的传播，常常是有迹无踪，不知其自何所来，更显得神秘。其实，有些童谣是在朝政腐败时有心志士造的诅咒朝廷的歌诗，因为合乎民意，被迅速传播。及被诅咒者倒台，它们也算应验了。将之看作五行的神秘推移下产生的诗妖，掩盖了它真实的性质。炀帝在位，淫佚侈靡都是登峰造极的。民怨鼎沸，农民起义和朝臣中的反叛，都已是既成的事实，炀帝自己，也不能不感受到社会危机的压迫，在其诗中流露出某种穷途末路之感是可以理解的。因此，"诗妖"中的一部分，下意识地反映统治者面临灭顶之灾的心理阴影，表现了社会危机的到来。在封建时代，这种阴影和危机是不断重复出现的。因此，"诗妖"也史不绝书，倒像真的有什么规律在推动它们出现一样。

服妖、诗妖一类是社会现象，因为越出常规，被称为妖，或事后倒溯其因，造作谶言，指为妖象。另一类，数量更多的，是捕捉一些反常的自然现象，指为预言朝政美恶、大势所趋的妖怪。

比如龙蛇之孽，后汉有好几个例子，这儿且举两例。

桓帝延熹七年六月壬子，河内野王山上有龙死，长可数十丈。襄楷以为夫龙者为帝王瑞，《易》论大人。天凤中，黄山宫有死龙，汉兵诛莽而世祖复兴，此易代之徵也。至建安二十五年，魏文帝代汉。

永康元年八月，巴郡言黄龙见。时吏傅坚以郡欲上言，内白事以为走卒戏语，不可。太守不听，尝见坚语云："时民以天热，欲就池浴。见池水浊，因戏相恐'此中有黄龙'，语遂行人间，闻郡欲以为美，故言。"时史以书帝纪。桓帝时政治衰缺，而在所多言瑞应，皆此类也。又先儒言：瑞兴非时，则为妖孽。而民讹言生龙语，皆龙孽也。[1]

第一例是以龙死为预示帝王兴废之征。古人认皇帝为真龙天子，憎之者以咒龙代咒帝。秦始皇暴虐，有人便制作"祖龙明年死"的谶言以咒诅并鼓动民变。汉桓帝时社会矛盾日深，当时方士造作《太平清领书》，托为神授，预言阳九百六之灾降临，太平气已至，当废去六天故气，实暗示改朝换代的时机已到。襄楷曾向朝廷推荐此书，期望借其术躲过灾难，但未获重视。若干年后，张角持《太平清领书》策动黄巾大起义，拉动了东汉社会矛盾全面爆发的导火线。襄楷对龙死而称易代之征，实际上是他对社会矛盾深有感受的忧患心理的反映。社会矛盾是客观的，龙孽云云，只是一种扭曲的神学的解释。

第二例原是人们的讹言，被急于拍马屁粉饰太平的史官当做瑞应写进"孝桓帝纪"。不过，桓帝时虽然东汉气数未尽，但已摇摇欲坠。"瑞兴"何来？后人是不信的。所以《后汉书》作者引"先儒"之语，称此乃"瑞兴非时，则为妖孽"。看来，所谓妖孽，主要还是根于社会矛盾，是对社会矛盾趋势的预感、评价的反映。

---

① 《后汉书·五行志》。

社会矛盾越是尖锐，统治者越急于制造"瑞兴"降临的神话，而非之者则目之为妖。说到底，妖由人兴。自然界天变地动，动物行为反常，植物生长不时，可以造成天灾，以加剧社会矛盾，本身却不是社会矛盾的原因。但自然物的反常经常与社会动乱相伴随的现象，为以五行的神秘关系为模式去解释历史的理论不断地提供着"例证"，于是这种神秘的政治论——妖怪说便流传不绝，达于一千数百年，及至近代帝制倒台，科学昌明，这种长期为封建社会改朝换代做着神秘解释的理论，才终止了它在历史学科中千余年的盘踞。

（三）缠绕着民众生活的妖怪

妖怪的观念不仅长期困扰着统治者中有点危机感的人物，而且经常缠着一般民众的头脑，于是他们随时都在祈求神灵和法术的救助。《无上玄元三天玉堂大法》卷八《厌怪胜妖品》记载了一组禳解"妖怪"的小法，十分典型地表现了与"妖怪"的斗争是民众生活方式的一部分。从其名目中可以看到"妖怪"的广泛；而从其咒语中可以看到当时人们对各种反常现象的神秘解释和恐惧心理。今抄录在下面，以资分析。

1. 禳井溢，其咒曰：

吒咄龙神，安镇职守，清泉妖氛，荡散地怪，潜形清泠。童子承符告宣：不洋不溜，福顺绵绵，万神共护，保我仙源，急急如北帝敕。

2. 禳犬怪法，其咒曰：

玉敕驱禳，降下灵章，妖畜幽怪，恼乱忠良。当吾咒者，百怪灭亡，犯吾符者，妖异潜藏。灾不能害，祸不能伤，万神守卫，永降吉祥，急急奉北帝敕。

3. 禳鸦鸣在头上法，其咒曰：

灵乌灵乌，普降吉祥。群集鸣噪，不能为殃，鸦神奉命，

符到奉行。飞则为福，鸣则为昌。十二时中，永无害伤。急急如南方朱雀凌光律令。

4. 禳野兽入人家法，其咒曰：

天罡神威，扫灭妖精。野犴媚狐，魑鬼之灵。急去千里，不得留停。敢有干犯，斩馘无形，魁罡所指，碎为微尘。汝若速去，赦汝幽冥。吾奉天罡大威德罡火律令。

5. 禳器鸣自破自动法，其咒曰：

神威天罡，普扫不祥。镇妖定怪，魑魅潜藏。回凶作吉，变祸为祥。敢违律令，摄付魁罡。急急如北帝敕。

6. 禳夜中门外鬼声，其咒曰：

天帝令我，制摄精妖。敢有妖异，恼我良民，冥阳混杂，人闻鬼声，伤人魂魄，惊乱精神，神符到处，镇绝鬼门。速去速去，不得留停。急急奉北帝敕。

7. 禳六畜自死法，其咒曰：

吾奉天令，制伏凶殃。畜兽之怪，何敢为伤。罡光逐荡，即降吉祥，万神守卫，集福永昌。急急奉斗罡火律令。

8. 禳门户自闭法，其咒曰：

福星正照，三光洞明。朗照八极，镇塞邪精。灾衰荡散，门户清宁。万炁卫满，自振隆兴。急急如上帝敕。

9. 禳鸡飞鸣法，其咒曰：

太阳未升，金鸡无鸣。鸣则为怪，害我生灵。太上有令，摄制妖精。逐怪万里，辟非安神。吉无不利，人道安宁。吾奉斗光华盖律令。

10. 禳蛇怪法，其咒曰：

急驱急驱，螣蛇万丈。摄制灾危，见者不害。其害我者，急急驱除。汝是下妖，莫来干吾。干吾符者，分割妖躯。永镇吉地，保制无虞。急急如敕天威炎火摄。

11. 禳鼠怪法，其咒曰：

乌苏捉，与苏捉。穹窿父母，家属千百。吾令识汝之怪自息，吾令制汝之怪不作。汝若妄作天罡斩煞。吾奉玄天帝君律令。

在这些小法中，法师将每一日常中的反常现象都看成是妖怪作祟。试看井溢是“妖氛”、“地怪”所致，犬怪则是“妖畜幽怪”，鸦鸣头上，是“灵鸟唱凶”，器鸣自破自动则是有“妖怪”“魑魅”，夜中门外“鬼叫”必定有“精妖”恼人，六畜自死是“畜兽之怪”所伤，门户自闭为“邪精”所干，连鸡鸣也要“摄制妖精”才得安宁，蛇鼠之怪更直接是妖精作祟了。这儿的妖怪不仅指反常现象，而且指现象后面有一个精灵在行动。因此，妖怪完全实体化了，它与精怪完全同一。

上引十一段小法涉及到生活中各个方面。这些法术内容，总的名称是“厌怪胜妖”。该书是这样解释的：

师曰：天失常则荧移彗出，地失常则泉竭山倾，物失常则秀荡苗枯，时失常则冬雷夏雪。此盖天垂象以示戒，盖自有保制之法。若夫士庶之灾异，于是其有弥蛇戟手，蔦鬼蓬头，野兽入家，飞鸟噪，屋室虚声，前后异色高低，蛇蚖拦路，而颠狂交盘，鸡犬非时而鸣吠，机杼忽乱，门户自开，狐狸逸墙，龙蛇入井，其诸众怪不可具陈。在君子则妖不胜德，在小人则己不如妖。及其衰也，得不为灾乎。如其禳也，宁不返吉。是禳厌之法所由生也①。

这样说来，这儿的“妖怪”专指人家常遇到的鬼怪精灵。然而，从我们前面引的大量官方的妖怪说来看，这些现象与天垂象见吉凶是属于同一“袄孽”行列的。稍有不同的是，“正史”中所载

① 《无上玄元三天玉堂大法》卷八。

的官方的妖怪说，是一种半哲理半术数的玩意儿，所重的是天人感应，所以遇到种种怪异现象，都以五行失序去加以解释，似乎它受到冥冥中的神秘力量所支配，而这神秘力量又是稍具抽象特征的。但这种带有抽象性的神秘观念却不大适合民间较为质朴的思维方式。一般民间文化程度不高的迷信者，更倾向于形象思维，即将这种神秘力量构想成有形有貌有实体（尽管它不一定被人看见）的精怪。

总之，统治者的妖怪学重在占验自然界及一部分人类社会的反常现象和社会治乱、朝廷安危的关联，那么民间的思考则更倾向于赶走这妖怪本身，从而更习惯于将这种种“妖”象设想成一个看不见的精灵的操纵。这样，妖象与精怪便统一了起来。其实，从历史上看，妖怪和精怪，源头本同，人们从不同的视角去看它，并加以处理，方有占验、信仰、禳解等等对他们的迷信的不同表现。上述对异常事件的处理方式又无一不是愚昧无知的产物。

认为反常现象后有一个精灵在行动、操纵，不仅是一般老百姓的看法，即使有些学问很高的占验名家也持如是观。比如三国有个卜筮的名家管辂，传说他的占验真到了精微入神的地步，他帮人占验的不少例子是对家中反常现象也就是《五行志》中称做妖怪的卜筮。其中有一例说：

> 辂往见安平太守王基，基令作卦，辂曰：“当有贱妇人，生一男儿，堕地便走入灶中死，又床上当有一大蛇衔笔，小大共视，须臾去之也。又乌来入室中，与燕共斗，燕死，乌去。有此三怪。”基大惊，问其吉凶。辂曰：“直客舍久远，魑魅魍魉为怪耳。儿生便走，非能自走，直宋无忌之妖将其入灶也。大蛇衔笔，直老书佐耳。乌与燕斗，直老铃下耳。今卦中见象而不见其凶，知非妖咎之征，自无所忧也。”

后卒无患。[1]

这一例是以精怪宋无忌等作反常现象的解释，不过说不见其凶，没有带累其人的迹象，还算太平。在这里，妖异的现象和精怪的实体也已合而为一。

至于在中国一般人的禳灾、去凶、驱邪的活动中，妖与精的统一更加突出。在各种灾异发生时，道士出场禳解总说是驱走了什么鬼魅，抓住了什么妖怪。北宋徽宗时，解州盐池水溢，诏三十代天师张继先治之，张"书铁符投池中，怒霆磔蛟死"[2]。元代，"潮啮盐官、海盐两州，为患特甚"。假如按《五行志》的思路，便是预示某种吉凶的妖怪。当时诏三十八代天师张与材以术治之，"一夕大雷雨以震，明日见有鱼首龟形者磔于水裔，潮患遂息"[3]。诸如此类的故事不胜枚举。它们都表现了在宗教的解释中，妖怪总是实体化为某种有形有质的自然物变来的精怪。

妖怪和精怪既然如此纠缠不清，明以后，人们的语言习惯中，两者的区分几乎已经看不见。在明代的小说中，凡怪必妖，妖则是老物成精，所以统称为妖怪、妖精。文人学士们也习以为常，清康熙年间编纂《古今图书集成》，内中《博物汇编·神异典》列《妖怪部》，所收的基本上是各种精怪。

（四）舶来的魔附身本土的精

在《西游记》等小说中，精怪又称为妖魔、魔王。比如早年与美猴王结拜的有牛魔王、蛟魔王、狮魔王。《西游记》七十回《妖魔宝放烟沙火》的妖魔指的是金毛犼。它们都是标准的精怪。鲁迅先生称"西游"、"封神"等书为神魔小说，其中魔即是各种妖精。

---

① 《三国志》卷二十九。

② 《龙虎山志》卷六。

③ 《元史·释老传》。

以魔称妖自然不从明代起。不过溯其源,不会早于两晋。

如果说妖怪与精怪的合一是中土固有文化中的演变,那么魔与精怪的汇合,则是中国与古代印度文化交流的结果。

按魔,是梵文魔罗(Mā ra 的译音)的简略。在印度古代神话和宗教中,世界有多层天宇,第六天——他化自在天的统治者为魔王,名叫波旬(Papiyan 直译为卑波夜)。经常到下界来捣乱,所以被视作邪恶的代表,称为恶魔。波旬手下有魔民,有魔女,也常率领魔军干坏事。他们是世界上固定的种类,与中国人头脑中的精怪可以由任何自然物变来是不一样的。不过,传入中国后,却与精怪的概念渐渐合一了。

说到魔的概念进入中国,人们马上想到佛教的影响。其实,佛教是携带魔王们进入中国的主要载体,或者说主要通道。同时,还有另一个载体,即通过婆罗门经典传入道教,在道教中生根结果。当然,后来这两条通道又相互贯通了。

先来说佛教这条通道。

从东汉起,佛教就传入中国,随着佛经的不断翻译,其中记载的佛战胜魔军的故事,以及魔道为修佛障碍的理义,都渐为中国的僧人所了解,并传播于社会。魔在佛教中有障碍、扰乱、破坏、夺命等义。本来译作磨,由梁武帝始改为魔。据丁福保《佛学大辞典》的搜辑,比较重要的解释有这么几种:

1. 断慧命,即使修道人断其慧根,归于失败。《婆娑论》四十二:"问曰:何故名魔?答曰:断慧命故名魔。复次行放佚害自身故名魔。"《智度论》五曰:"问曰:'何以名魔?'答曰:'夺慧命,坏道法功德善本,是故名为魔。'"

2. 夺命,即害人性命。《智度论》六十八曰:"魔秦言能夺命者。唯死魔实能夺命。余者亦能作夺命因缘。亦夺智慧命是故名杀者。"

3. 扰乱破坏，即给修道人添置障碍，破坏其事。义林《章六本》曰："梵云魔罗，此云扰乱障碍破坏。扰乱身心障碍善法破坏胜事，故名魔罗，此略云魔。"玄应《音义》二十一曰："魔莫何反，书无此字，译人义作。梵云魔罗，此翻名障。能为修道作障碍故。亦言杀者，常行放逸断慧命故；或云恶者，多爱欲故。"

4. 特指波旬等魔王魔众。慧琳《音义》十二曰："魔罗唐云力也。即他化自在天中魔王波旬之异名也。此类鬼神有大神力。能与修出世法者为留难事。名为魔罗。以力为名。又略去罗字。"

上述四种说法，前三种皆从魔罗的功能上着眼，这种破坏性的、邪恶的功能，是魔王所具有的，也可以是修佛道者的内心迷惘所致。所以佛教的治魔常提倡念三皈五戒以静定胜之。第四种则兼实体上着眼，以魔波旬等所具有的魔力即破坏力作解。《华严经疏抄》等书则综合魔的功能、实体等等，细分为十种，号称十魔，它们是：一、蕴魔，色等五蕴，为众恶之渊薮，障蔽正道，害慧命者。二、烦恼魔，贪等烦恼，迷惑事理，障蔽正道，害慧命者。三、业魔，杀等恶业，障蔽正道，害慧命者。四、心魔，我慢之心，障蔽正道，害慧命者。五、死魔，人之寿命有限，妨修道、害慧命者。六、天魔，欲界第六天主作种种之障碍，害人之修道者。七、善根魔，执著自身所得之善根，不更增修、障蔽正道，害慧命者。八、三昧魔，三昧者禅定也，耽著于自身所得之禅定，不求精进、障蔽正道，害慧命者。九、善知识魔，悭吝于法，不能开导人，障蔽正道，害慧命者。十、菩提法智魔，于菩提法起智执著，障蔽正道，害慧命者。

魔和佛是冤家对头，不过佛有降魔之道，传说佛成道时，魔波旬率诸眷属来捣乱，佛以神力降伏之。这类观念和故事在社会上传播多了，渐渐与原有的精怪概念合一，盖精怪在中国人心目中，原来是一切捣蛋添灾的东西。妖者，正之反也。所以它们称

之为魔亦未尝不可。

再说另一条途径。

古代的婆罗门教，在中国没有留下组织，但其经典是进入过中国的。据笔者考察，婆罗门的思想，也曾影响道教。约在东晋初，著名道士葛洪写了部《枕中书》，叙述道教的"极妙之根"。说二仪未分时有个盘古真人，自号元始天王，可说是大道之根宗。到东晋末，葛洪的从孙葛巢甫造构新灵宝经，其中有一部《度人经》，元始再次出现，不过称为天尊，同时又说他就是大梵。按盘古即梵的异译。葛洪和其从孙采纳进道教的是以梵为最高神的婆罗门思想。这一思想在印度原是主流思想，约公元前六世纪时，佛教、耆那教等沙门思潮兴起，都具有反主流思想的意味。葛洪称自盘古以降，正法流行，及周穆王之世，"西戎金兵起而异法兴，国多寡妇"，显然即斥佛教沙门出世之法为异法。看来他们采纳婆罗门思想，有与佛教抗衡的意思[①]。《度人经》吸纳的古代婆罗门思想，主要在以梵为主神的三十三天说、劫数说等等，其中便有魔王的观念，但已据中国固有的五方帝的观念作了改造。

就《度人经》而言，魔王是以神灵的身分出现的，而且与佛教不同，它们并不全是坏蛋，《灵宝本章》称：

> 青天魔王，巴元丑伯；赤天魔王，负天担石；白天魔王，反山六目；黑天魔王，监丑朗馥；黄天魔王，横天担力。五帝大魔，万神之宗。飞行鼓从，总领鬼兵，麾幢鼓节，游观太空，自号赫奕，诸天齐功。

五帝大魔，显然是从中国的五方观念出发构想出来的。因为

① 关于《度人经》的称元始为大梵，说者多以为系受佛教影响，笔者独以为非，曾撰《度人经与婆罗门思想》予以考论，载上海社会科学院《学术季刊》1993年第3期。

印度人说名数爱说四大，中国人的固有名数观念是五行，五帝的观念为中国所特有。印度的魔王是居住在他化自在天的，而道教的魔王是居于五方五天的。在《元洞玉历》中，魔王又是分布在三界即欲界、色界和无色界的。他们唱着玄妙的歌，统帅着鬼兵，受着元始和太上大道君的节制。

照这样看来，《度人经》中的魔王似乎与邪恶搭不上边。其实不是这样。原来，在道士看来，魔王是受元始天尊节制的，但他们手下的魔众鬼兵是会跑下来捣蛋的，而且，魔王经常散布种种幻化的手段来“试”修道者的心，受迷惑者终究过不了他管辖的天界，半途而废。只有修道到家的，方能过了一关又一关，最终跳出三界外，到了四种民天，才修到永劫不死之身，再加努力，更升人三清天，最终到大罗天，成大罗金仙。这个“试”字，表现了魔王邪恶的一面，试看他们唱的歌。

第一欲界飞空之音说：

人道渺渺，仙道莽莽。鬼道乐号，当人生门。
仙道贵生。鬼道贵终。
仙道常自吉，鬼道常自凶。高上清灵爽，
悲歌朗太空。唯愿仙道成，不欲人道穷。
北都泉曲府，中有万鬼群，但欲遏人算，
断绝人命门。阿人歌洞章，以摄北罗酆。
束送祆魔精，斩馘六鬼锋。诸天炁荡荡，
我道日兴隆。

你看魔王是管束祆魔精、斩馘六鬼锋的。本来万鬼是愿人短命早死，所谓“遏人算”指减少人应享的年寿。“算”原指算筹，此处特指寿命，一算当五日寿命。“遏人算”即夺人命。所以称“断绝人命门”。“高上”神仙则希望人仙道成，所以欲界魔王奉其命，将学仙有成的人保举升人色界。

第二色界魔王之章：

落落高张，明炁四骞。梵行诸天，周迴十方。
无量大神，皆由我身。我有洞章，万遍成仙。
仙道贵度，鬼道相连。天地渺莽，秽气氛氛。
三界乐兮，过之长存。身度我界，体入自然。
此时乐兮，薄由我恩。龙汉荡荡，何能别真。
我界难度，故作洞文。变化飞空，以试尔身。
成败懈退，度者几人？笑尔不度，故为歌音。

色界比欲界高一层。欲界之人有三情六欲，而色界中人则已去尽情欲，但仍有色身。因为它比欲界高，修仙之士想要过它，便更难了，所以魔王要"变化飞空以试尔身"，实际上"度者几人？"多数落得被魔王耻笑的下场。

第三无色界魔王歌曰：

三界之上，眇眇大罗。上无色根，云层峩峩。
唯有元始，浩劫之家。部制我界，统乘玄都。
有过我界，身入玉虚。我位上王，匡御众魔。
空中万变，秽气纷葩。保真者少，迷惑者多。
仙道固难，鬼道易邪。人道者心，谅不由他。
仙道贵实，人道贵华。尔不乐仙道，三界那
得过。其欲转五道，我当复奈何。

无色界，比色界更高。在这一天界中，人、物都已达到无色无质，没有任何形相阻碍的境界。过了无色界，便算跳出三界外，到了四种民天，达于长生不死之境，离三清天不远，再进一步便成为大罗金仙。因此，过这界更难。这界中"空中万变，秽气纷葩"，即由秽气变成纷纷扬扬的美丽花朵，造成迷惑人的幻景，闹得"保真者少，迷惑者多"。究竟是被试而通不过的居多。

三天魔王对于不能通过三界的现出一副悲天悯人的面孔，

似乎正为不得过者惋惜。不过，这是他们受到元始天尊、太上道君约束的结果。就其本性来说，它们是各类邪恶、捣乱的魔众的总头目。这一点，后面还要说到。

且看这魔的"试人"，正和自古以来传说的妖精同出一辙。《抱朴子内篇·登涉》云："万物之老者，其精悉能假托人形，以眩惑人目而常试人。"所谓试人，就是来试探一下其人是否有识别和抵御的能耐。若是没有能耐的，便要加害之，让他或死或病。看来，好"试人"是精怪的本性。正是这个"试"，使得魔与精怪的行径一致起来。魔成了和妖精同类的东西。所以《欲界飞空之音》中有"束送祆魔精"的句子，妖、魔、精三字连举，则在观念上将之看成同类。舶来的魔王于是附于本土的"妖精"，精怪们都充满妖气，也染透了魔性。

以后，道教也接受了佛教关于魔的一些说法，构想出自己的"十魔"。它们是天魔、地魔、人魔、鬼魔、神魔、阳魔、阴魔、病魔、妖魔、境魔。这些魔，和精怪多有关系。和精怪一样，它们也是喜欢"试"人败坏道法的。据《灵宝无量度人上经大法》卷四十五的描述：

1. 天魔　夫天魔者，修炼居山之士一念纤尘而被魔王之所败，而不能成真。何者？正炼大丹修真养浩行持入靖，或目见显现形影、幢盖、旛花、百种天香、异云覆室，或耳闻仙乐之韵，此乃天魔之所试，即非正道之所履行也。

2. 地魔　夫地魔者，行持之士步罡变神书符咒水起念不正，多被地魔之所试。何者？正欲思存面心生疑议，步掐书咒而乱其心元，或照形而不辨其姓名，或附身而不通言语，抵敌道法，毁辱真文，皆非邪鬼之所依，即是地魔之所试也。

3. 人魔　夫人魔者，行持之士皆有之。或居山，或入室，书符步咒掐诀行持，方欲行用，一念有殊，或被言语喧哗，秽臭腥

膻，鸡犬、孕妇、师僧尼俗冲突坛场，以至惑乱法身，思存不正，符水不应，咒诀不灵，皆人魔之所试也。

4. 鬼魔　夫鬼魔者，行持之士，或治人于郊野之中，或建坛于伏尸之地，一念稍悮，即夜梦魅，屋宇虚鸣，禽鼠出以现形，蛇虫显其怪状，惑乱正法，恣坏灵坛，皆鬼魔之所试也。

5. 神魔　夫神魔者，行持之士，或因驱摄，或破庙除精摄枭召魂，一念恣狂，多为神魔之所试。或现形影，或作言词，抛石旋风，吹号叹泣，变化多端，见其异状，盗法坛之供具，窃丹药之秘文，惑恼法身，无有休息，皆神魔之所试也。

6. 阳魔　夫阳魔者，行持者正欲内行以济生死，其一念心或不真，情欲四起，怨憎作念，受者情怀，烦恼忧心，是非竞乱，此阳魔之所试也。

7. 阴魔　夫阴魔者，居山之士修习秘文，或思存之际，入室之间，一念差殊，即闻四野歌悲，冷风乱作，心生倒见，妄起贪嗔，谈及杂言，多宣死讳；或行于道路，逢僧遇尸，血秽厌我神光，皆阴魔之所试也。

8. 病魔　夫病魔者，行持之士一念乖殊，四大失理，饮食差时，寒暑失调，多生疾患，缠绵不退，损害行持，此病魔之所试也。

9. 妖魔　夫妖魔者，山林多有之，凡入靖修炼，一念不真，多招狐狸、山精、石怪。妖魅恐人成道，化作妖艳，以求宿食，或歌艳丽诗词以现形影，故行大法之士，多忌之。

10. 境魔　夫境魔者，行持之际，或于道路别室之中，见一物而一念起贪嗔之心，目视非色，耳听恶声，或入室中见诸气象形影之端，皆境魔之所试也。

这儿十种魔中，妖魔只占其一。但是，在古人精怪的观念中，既有地上动植物的变怪，也有精怪能耐大的，跑到天上去做了天兽。比如说狐狸罢，据说万岁之后成了天狐，天狐仍难改妖性，有

时下界来做迷人本性，特别是强占美女的老营生。所以此处的天魔等等，和一般的妖魔未必不能互通。至于病魔等，不过是从魔给人降下的灾难来反观魔的特征，与一般所谓妖精给人带来灾祸的观念也可互通的。在宗教理论上，十魔在“魔性”即其破坏、邪恶的本性上是一致的，但其表现则各有区别。这种区别，越出道教理论家的专业队伍，恐怕很难把握，人们还是泛称精怪为妖魔、魔王的为多。

魔不仅在修道士心目中是“试人”败道的坏蛋，而且也是在人间制造灾祸的专家。上面引的《度人经》中的魔王如若尊神稍稍放纵，他们随时会跑到人间来散布灾祸。大约成书于晋末和刘宋之交的《太上洞渊神咒经》卷一《誓魔品》说：

> 自辛巳壬午年鬼兵纵泆，魔王行毒，毒病生民。我今遣四十九亿禁官，摄三十六天魔王来下，共誓曰：自今以去，若国土之人枉死急病刑狱囚徒者，悉是魔王等不摄下鬼，使贼害种民也。自今以往，太上金口所敕，若有不禁者，令国土之人，遭其疫疠刀兵，困苦刑狱囚徒死亡不以理者，斯是魔王先坐不禁下鬼，故斩之不恕也。

这一“誓”的结果，使得“魔王悉服，各各遣魔子力士巡行国界，拥护国中之人，恐太上诛之”。魔的本性难移，靠了太上道君的严厉训斥，才老实一点。这儿所说的魔，显然与传统所说的给人带来灾祸疫病的妖怪可以互训。道士的法术中，本来斩妖捉怪是常事。大约从晋代以后，这类法术不少冠以“伏魔”、“消魔”一类名称。比如《道法会元》中收的《上清伏魔大法》，其中的大量内容是收山魈鬼魅、封山破洞（搜索和摧毁妖怪盘踞的深山洞府）。看来，一部分道士，是想以“魔”解释山精野魅，以伏魔来概括斩妖捉怪一类法事。这一解释，是将舶来的魔罗观念和中国原有妖怪的表现统一起来。而实际上，恐怕只是在魔的概念中注入了精怪

的内涵。魔不再是专指六天魔众，倒成了随时可以产生出来的精怪。在形式上，是中国的精怪披上了印度观念的外衣，实质上则是“魔”的中国化。

佛教和道教，在中国传统文化中，是两种主要的宗教。他们在社会上有广泛而深入的影响。僧人道士对魔的理解自然也会逐渐被世人所接受。魔和精怪，在唐宋之后，已经可以相互阐释。到了《西游记》、《封神演义》这类小说中，妖精、妖魔在字义上已完全混一，不复能区别了。

三、精怪的传承和更新

精怪的家族，从上面的讨论来看，范围极广，几乎是古人头脑中的“百物”，都夹杂着精怪、妖异，或者可以变成精怪、妖异。同时，精怪的家族具体成员在历史上又起落盛衰，有传承，有更新，竟如人间的世事沧桑。程伊川曾说过：“天地之理，未有不动而能恒者也。动则终而复始，所以恒而不穷。”[①] 精怪的地位起落升降，具体种类和成员的存亡继绝，使精怪绵绵不绝地流传了数千年。

（一）老精怪的盛衰

上面引《白泽精怪图》，及先秦文献中提到的老精怪，相当一部分在后世的信奉和传说中不断出现，也有不少渐渐被淡忘，只好枯坐于历史文献冷冰冰的库房里。这种情况，特别明显地表现在某些缺乏具体可感知的原形的精怪身上，也表现在与人们变化了的生活关系不大的精怪身上。

“白泽图”载的精怪中，四游、升卿、庆忌、委蛇等等，在六朝

① 《伊川易传》卷三《恒》。

以后新出的传说、故事中，很少出现，它们往往在文献的考读、典故的运用上才被人提起。拿“庆忌”而言，《管子》和“白泽图”中都作为涸泽之精出现，六朝后新出的故事就很少提到它了。清代王渔洋曾记下一个与它有关的故事：

> 莱人张允恭，明天启壬戌进士，为南阳守。浚河役夫夜宿岸侧，闻桥下每夜有器声，共伺之，乃一巨鳖，因置铁镬烹之。忽镬中人语曰：“勿杀我，我当利汝。”众惧，益烈其火，少顷无所闻，启视之，鳖已死，剖腹得一小人，长数寸许，眉目宛然，以献于守，携之归，识者谓即《管子》“涸泽之精，名曰庆忌”是也。[①]

这故事，系于明代，是关于庆忌行踪的新记载。不过它是躲在鳖肚子里的，与在人前直接现形不同。而且断定它为“庆忌”，系“识者”所谓，一般人并不知其来历。在绝大多数人的头脑里，它已经没有印痕。这类精怪后来少被提起，究其原因，是其原形不怎么具体，人们比较习惯的思维，是某种具体的动物或植物，老而成精。

另有一些老资格的精怪，如螭、夔、饕餮等等，先秦常见于青铜器的纹饰上，随着此类装饰在生活中已少见到，人们也渐将它们淡忘了。“饕餮”作为贪吃的形象，抽象化为状写狼吞虎咽、食量无穷的形容词，这一抽象，也一定程度上掩盖了它的原形和精怪本性。这种词义的扩大乃至普遍泛化影响到原形被遗忘的，还有蝄蜽，螭魅等。蝄蜽从虫，原是以动物为原形的。韦昭注《国语》，称它为“山精，效人声而迷惑人也。”又或与“罔象”通用，称它为水之精。后来其字从鬼，写成魍魉，人们常引作鬼物的通名。一成通名，其特有的形象和具体的专名，往往被人遗忘。宋以后

---

① 《池北偶谈》卷二十。

魍魉出现的新记载很少，那形象，也和通常所说的鬼相混。据宋代人周去非记述：

> 淳熙乙未正月朔罔两见于融州融水县治，有人之影，无人之形，倮而披发者无万数，有一手力持纸钱，焚之，影竞赴火，又复散乱，有顷乃没，是日城外有神庙烟火自地出，经日而灭。一郡大惊。郑阳梦为融教官日，见而言之，是年融不闻有异。①

有影无形似是魍魉的特性，但手所持纸钱，为冥界所专用。所以魍魉与一般的人鬼，界限已不清楚，后世泛称妖精鬼物为"魑魅魍魉"的虽习以为常，具体指称哪一个是魍魉的却几乎都茫然不知了。

老精怪中某些成员的被人淡忘，其原因很多，主要是随着人们对疾病灾祸的认识变化、人为宗教的影响扩大等。最为突出的例子是在驱傩中出现的那一组精怪。我们在第一章介绍过，驱傩最初的对象是"方良"，"方良"即"罔象"。汉以后，则泛称驱傩为逐疫。而对"疫"的理解，六朝以后已渐渐具体。一般的传染病，称为瘟；大约魏晋时期从西方传入中国的天花，葛洪已经作过初步研究，一般称之为痘；传染性很强的肺结核，称为注、瘵、尸注；相反由人以诅咒、下毒造成的病症称为"蛊"；由毒气造成的疾病称为"毒"；其他某些难以归类的泛称为"殃"。迷信的说法，它们都是由鬼神散布的。一般道士在送瘟、断瘵（隔断肺结核病的传染）等法事中，驱逐或遣送的对象都称天瘟、地瘟，及天瘵、地瘵，天蛊、地蛊等鬼神，已不复笼统称"方良"了。所以驱逐的对象原为精怪的含义被人忘却，"方良"也差不多退出了精怪戏剧的前台。同时，遣使来驱"方良"的十二神兽，就是十二个帮人忙的精

① ［宋］周去非：《岭外代答》卷十。

怪，唐宋之后已结束了其历史使命，而由道教系统的将军、力士、钟馗、土地等所代替。《东京梦华录》记北宋都城的大傩仪说：

> 至除日，禁中呈大傩仪，并用皇城亲事官。诸班直戴假面，绣画色衣，执金枪龙旗。教坊使孟景初身品魁伟，贯全副金镀铜甲装将军。用镇殿将军二人，亦介胄，装门神。教坊南河炭丑恶魁肥，装判官。又装钟馗小妹、土地、灶神之类，共千余人，自禁中驱祟出南薰门外转龙弯，谓之“埋祟”而罢。

因此，与大傩有关的那一组精怪慢慢地只存在于文献之中，而不再在生活中露面。

当然，那些退出生活的精怪，其性格、面貌仍会部分地保留在别的精怪身上。比如夔的一足，便一直保留在山魈的身上。

与上述老精怪的衰落相反，另有些老资格的精怪却在民间信仰中一直活了下来。最典型的是山魈和蛟龙。它们传承不绝，是与其从中幻化出的原形一直存在有关的。

（二）老资格精怪的代表——山魈

“山魈”这一怪物，可谓精怪中的元老之一。“魈”，常写作“猱”、“臊”。《神异经》云：

> 西方深山有人长丈余，袒身捕虾蟹，就人火炙食之，名曰猱。其名自呼，人犯之则发寒热，盖魅鬼耳。所在有之。惟畏爆竹熘熚声。[1]

据此，山猱是魅鬼一类怪物，像人。人见之就要发寒热。它所害怕的是爆竹的炸裂声。古人过年的习俗中，要放爆竹——放竹子在火上烤，一旦炸裂，哔卟有声，害人的山猱就会被赶光。有人认为山猱就是夔。《国语·鲁语》：“丘闻之，木石之怪曰夔、蝄

---

① 《古今图书集成·神异典》五一四册之三六页。

蛃。"韦昭注:"夔,一足,越人谓之山缫,音'骚',或作獠。富阳有之,人面猴身,能言。或云'独足'。"其基本面貌是人面猴身而能言的怪物。在流传中或者说在各地域的分布中山魈另有种种别名。唐段成式云:"山萧,一名山臊,《神异经》作猻(一曰獠),《永嘉郡记》作山魅,一名山骆,一名蛟(一曰蝛),一名濯肉,一名热肉,一名晖,一名飞龙。如鸠青色,亦曰治乌。巢大如五斗器,饰以土垩,赤白相间,状如射侯,犯者能役虎害人,烧人庐舍,俗言山魈。"[1]

至于这兽的大小,《神异经》说丈余,另有一说只有四、五尺。刘义庆《幽明录》云:

> 东昌县山有物,形如人,长四五尺,裸身被发,发长五六寸,常在高山岩石间住;喑哑作声而不成语,能啸相呼,常隐于幽昧之间,不可恒见。有人伐木,宿于山中,至夜眠后,此物抱子,从涧中发石取虾蟹,就人火边,烧炙以食儿。时人有未眠者,密相觉语,齐起共突击,便走而遗其子,声如人啼也。此物使男女群共引石击人,辄得然后止。

刘义庆所云,显然即是《神异经》的山獠,不过身材似小得多。这长短尺寸相距之大,可以见其物者的心理恐慌来解释。"东昌县山岩间"都有其物出没,比较常见,所以人们对之描述比较准确。但如果心怀畏惧,仓猝相遇,必然在观念中夸大其高度。刘义庆又顺便解释了它的得名由来:能作呼啸声。所以在后世的传说中,獠或作"魈",又称为"萧公"。

这一山魈,从上古以来就在民间流传,从汉、三国历六朝,沿唐越宋至于清,笔记小说中记载不绝。它的源发地,如果据韦昭《国语注》,当在中原称为夔,浙江富阳一带称为山獠。不过就六

---

[1] 《酉阳杂俎》前集卷十五。

朝以后的记载来看，它的主要分布，是在南方浙江、江西、福建以及岭南诸地的山区。它的特点，一是人面猴身，常常一足跳跃。此外，尚有几个特征：

1. 喜欢吃蟹，前引《幽明录》已述及此。《述异记》载山猱偷蟹吃的故事说：

> 宋元嘉初，富阳人姓王，于穷渎中捉蟹。旦往视之，见一材长二尺许，在断中，而断裂开，蟹出都尽。乃修治断，出材岸上。明往视之，见材复在断中，败如前。王又治断出材。明晨往视，所见如初。王疑此材妖异，乃取内蟹笼中，系担头归，云至家当斧破然之。未至家三里，闻中倅倅动，转顷见向材头变成一物，人面猴身，一手一足，语王曰："我性嗜蟹，比日实入水破君蟹断，入断食蟹，相负已尔，望君见恕，开笼出我；我是山神，当相佑助，并令断大得蟹。"王曰："汝犯暴人，前后非一，罪自应死。"……王至家，炽火焚之，后寂然无复异。土俗谓之山猱(广记引作山魈)。

山魈"性嗜蟹"，具有南方山区多溪流、多产蟹的地域特征。南方人喜欢吃蟹，北方则少有蟹，内地如甘肃一带，直到清代，都几乎没人见过蟹，盖当地不产；南方的河蟹、东边沿海的海蟹又都难运至，所以兰州一带曾将偶尔带来的蟹壳当成辟鬼的怪物。山魈嗜的，是河蟹。这一特征，是它的原型动物固有的，还是南方人将自已的嗜好投射到它身上，就难以索考了。

2. 能够筑巢。《述异记》：

> 南康有神，名曰"山都"，形如人，长二尺余，黑色，赤目，发黄被身，于深山树中作窠，窠形如坚鸟卵，(广记引作形如卵而坚)高三尺许，内甚泽，五色鲜明，二枚沓之，中央相连。土人云："上者雄舍，下者雌室。"傍悉开口如规，体质虚轻，颇似木筒，中央以鸟毛为褥。此神能变化隐身，罕(广记引作

卒)睹其状，盖木客山㺊之类也。”

不过，这山魈虽能飞、善变、喜欢偷人东西，却怕骂。明李诩说：

浙有独脚鬼名山魈，福建浦城常有人见手曳帕子，乘片云飞过屋头甚低，亦不大畏，又能盗物。最畏人骂，知辄大骂，多掷还之。《酉阳杂俎》又作山萧，一名山臊，《神异经》作㺊，一曰猱。[1]

因此，直到近代，民间仍把“骂”作为对付山魈的法宝。永州地方便一直沿用这一法宝：

凡患魈怪而欲驱之者，延请师巫至家，设坛堂上，令妇女坐于其侧，鼓钲镗聒。巫无他术，惟一味辱骂，淫词秽语，极口肆诋。一时街邻哄动，观者如堵。故使其怪闻之，患乃可绝。盖此怪最喜贞洁，不端妇女，鲜所亲近，故一闻墙茨中冓之丑。不待驱除而自去也。[2]

用“骂”的办法对付山魈，由来亦已久。据说古代有骂鬼之书，后代巫师在作法时以善骂为高。这点留待后面谈咒语时讨论。

这山魈，时隐时现，不过人们早已见得多，听得多了，也不怎么害怕。袁枚《续子不语》卷五说：“常山璩紫庭贡士有书塾在东门外，山中时有山魈出没其间，土人习见，亦不为怪，呼为‘独脚鬼’。”常山在浙江，属今衢州市。那儿靠近安徽、江西，东南离福建也不远，正是一个几省山区连片的地方，居民对“山魈”信奉极普遍，常与“山魈”混杂在一起，多见则不怪。

山魈经常做点坏事，严重的也有奸污妇女、烧人屋庐甚或杀人。不过，往往也能给崇奉他的人一点小利市。金元好问叙述一

① 《戒庵老人漫笔》卷四。

② [民国]贡少芹等：《近五十年见闻录》卷四。

个故事说："孙国镇内翰族妇，有为山魈所污者。魈自言：'汝若资用所阙，我能立致。'尝积绢满庭，皆有真定库印。妇家以官物累己，乞屏去，俄顷，失绢所在。又一白马，金鞍宝勒，不知何来，而系之枥下。家人益惧，祈请良久，马忽不见。诸子窃议，呼魈为五郎。云：'设若人家无嗣，能为致一子否？'明旦，一孩子面目如画，锦绷绣褓，卧之床上。老幼拜祷不愿受，竟留之，因字之曰'神哥'，年六岁病卒。"[①] 山魈的这些特点，到了近代仍然保持着。永州地方的魈神，也会迷美貌的妇人。但是"往往攫取金钱，以畀被祟之家，以有利益，故人亦隐忍而不欲驱除"。[②]

山魈和人杂处惯了，也有点人情味。唐宋时人说："山魈者，岭南所在有之。独足反踵，手足三岐。其牝好傅脂粉。于大树空中作巢，有木屏风帐幔，食物甚备。南人山行者，多持黄脂铅粉及钱等以自随。雄者谓之山公，必求金钱；遇雌者谓之山姑，必求脂粉，与者能相护。"[③] 看来它们的喜好、性情和人十分接近。同一条资料接着说，唐天宝年间，有位北方客商送了脂粉给雌魈，雌魈便帮他赶走了猛虎。同时，山魈又会种地。"其难晓者，每岁中与人营田，人出田及种，馀耕地种种，并是山魈。谷熟则来唤人平分。性质直，与人分，不取其多，人亦不敢取多，取多者遇天疫病。"[④] 所以，人们对这山魈是畏惧、亲昵兼而有之。

近年浙江省的丽水、松阳、遂昌等县收辑民间故事，其中山魈故事便不少。笔者儿时在浙江遂昌的山区住过几年。夏夜纳凉，冬日煨炉，常缠着大人讲故事，关于山魈的种种奇闻，都是常

---

① 《续夷坚志》卷一。

② 《近五十年见闻录》卷四。

③ 《太平广记》卷四百二十八引《广异记》。

④ 《太平广记》卷四百二十八引《广异记》。

听到的话题。那些故事，情节大同小异，而且大人们都很肯定地说，山魈的老窠，就在本县的乌山（该县的乌龙山，相对于笔者所住的北界镇，是深山了）。因此，讲故事的人自认为是在叙述一件实在的、离身边不远的事。足见当时当地的民众还保留着对山魈的信奉。这种情形也不仅浙江为然，据林河先生介绍，河南沅湘间有一种"打山魈"的法事。"打"是沅湘方言。即做法事之意，并不是打斗之意。其法事颇有些戏剧情节[1]。可见上古的山魈历几千年，仍然活灵活现于现代。

山魈这一精怪家族，繁衍迄于今，原因是什么呢？当然我们可以列出许多，如中国文化传承的稳固，社会生产力发展和科学观念渗透的缓慢，都是其原因。不过，这里要特别指出的是，它的几千年传承不绝，是和它的原型一直没有消失紧密联系着的。

山魈的原型是什么？袁珂先生认为是"狒狒类动物"[2]，笔者认为，它的原型是猴。

在生物学上，狒狒与猴同属哺乳类灵长目，但在中国，除《山海经》记载之外，狒狒不见新的记载，盖绝迹已久。现在动物园中展览的狒狒，原产阿拉伯，而猴则在南方山林广有分布。山猱其状，猴面人身，正是由猴科动物的崇拜衍生而来的。当然它和一切精怪一样，往往以原形为主，又复合了人的灵性、妖的变幻，有时还加上其他猛兽的长牙利爪。猴的分布，在中国曾经很广，江西、浙江以至福建、岭南，都曾有大批猴生存。近代以来，由于人过分地砍伐树林，其领地愈益缩小。笔者在浙江遂昌时，民间传说便指称山魈像猩猩，能用玉米秆搭巢，有时偷玉米吃，有时会伸着毛手向人讨东西。他们的老巢，做在乌山。乌山即乌龙山。

① 参看林河：《九歌与沅湘民俗》，三联书店上海分店1990年版，第246页。

② 《中国神话传说辞典·山猱》。

前些年，其地也传说出现野人。但查核的结果，那儿分布的灵长目动物属猴科，既没有野人，也不是猩猩，足见山魈是在从与人有点表亲的猴科动物的原型中滋生起来的。它们与人酷肖之处太多，所以被人化并被妖化的可能极大。从我们引的各种材料看，“山魈”在某些山区是比较常见的，因此人们对之虽有几分恐怖，但有时又觉得它有点可亲。至于说到“犯之则得寒热”，则极可能是人们曾由猴科动物那儿得传染病的古老而又痛苦的记忆。灵长类动物，与人接近，携带的病毒，极易作用于人，造成疾病，乃至死亡。近年世界上闹得闻风丧胆的艾滋病毒，科学家推测，可能最初从非洲的灵长类动物身上传至人体。古代南方山民[①] 一定有过从山岩间的猴科动物身上感染寒热症的经验。医学尚不发达的时代，人们对疾病的成因往往归委于鬼魅作祟。因此，对这类生物，以为如鬼魅一般可畏。畏而不敢近的结果，对它们的习性便若知若不知，增添了不少恐怖、神秘。山魈的“一足”，则可能是从猴科动物的跳跃行进为原型衍生出来的。尽管后来的神话、民间传说中对“独足”有过许多解释，但那是在山魈“独足”的形象深入人心之后所作的附会，可置勿论。

当然，山魈的形态，千百年来也不是一点不变。在它的家族中又衍生出一个分支——五通，这一点放后面说。而它本宗，在宋代，似乎也繁衍成几房。宋代“魈”的队伍称为五魈，其说不一。一说分成山魈、鬼魈、水魈、精魈、飞魈；一说指气魈、山魈、木魈、游魂魈、水魈。其实游魂魈和鬼魈含义相同，两种说法所异在飞魈和气魈。这五魈，《道法会元》卷二六七《泰玄酆都黑律仪格》曾作解释：

---

① 《神异经》作“西方”，但诸记山魈文献，有具体地点可考的，故事皆发生在南方山区。

诸魈鬼各有等降。能为祸于民，迷惑妇女，运财宝于空室，能使贫而富，富而贫，皆魈鬼也。

至大者曰气魈，乃山川精秀之气结成，故聚则为形，散则为气，不可得而摄捉。惟有天蓬位下，横身饮风大将左忠信能捉之，其鬼不能逃隐。故北帝天蓬主帅有此将，能为世人去此妖祸。法官遇有此，当奏达三天玉帝紫微天蓬，勾行降差此将叱去之。

又有山魈鬼，乃古怪岩石凶恶山神所化，其知符使一至，即化本形。宜飞奏三天北帝，命雷电以击之。

又曰木魈，乃昔宗师诸葛孔明助成汉业，以木人为运粮，卒后木人入山，曾经至人所役，而足于神通，故为木魈，又为木客，正此祟也。尝有一魈鬼，闻羽人游山，诵神霄翠笈羽书，乃能礼敬神霄，归依正道，而有神灵，然畏大道天条，不敢入干正道，乃称神圣，入于外教，为神大洪山之类，而不为害。今山源古树中或狐猴蛇虺藏其中，年深亦能变化美貌才男少女，迷惑移运。法官宜奏紫微天蓬，用威猛大将剪除之。

又有游魂魈，及凶狂死亡之鬼，及五魈摄去人魂沦入鬼趣，久而通神者。

又有水魈，是鱼龙龟蛇之精，亦能变化人形少男少女，为人之大害。此只奏天蓬元帅法官移文差将以灭之。

道士将山魈扩为五魈，似乎想以“魈”作为各类妖怪的通称。这一做法无疑扩大了魈鬼信奉的地盘。古时抓妖捉怪一类法事多由道士主持。道书中的这种解释，在民间，是会被当成权威的。人为宗教对山魈信奉的这种推波助澜，且保留几千年而不衰，足见其所起的作用是不可忽视的。

宋以后，山魈在精怪中的地位，总的是不及狐和五通。前引

金元好问《续夷坚志》"神哥"事，主角是山魈，而当时人"窃议呼为五郎"。五郎，即五通。元时人心目中，五通的地位更高，人们对之更熟悉，所以用"五郎"即五通来指称斥之不去的山魈。《近五十年见闻录》记述说："永州属邑祁阳地方，人家有美妇，怪辄祟之，称怪为'魈神'。盖狐属也。"称魈为狐属，是记述者的解释。显然在记述者的心目中，对狐熟悉得多，以狐来解释和泛称妖怪，更加顺理成章。

（三）和水灾粘在一起的蛟龙

可能比山魈还要古老的精怪是龙和蛟。

龙这样东西，在中国人的信奉中很有些特殊。在原始时代，它是华夏族的图腾，所以它是人们心目中的神物。然而毕竟是异类，所以先秦时人们对仍然存在的生物龙，却又视为精怪。孔子所谓"水之怪曰龙、罔象"被人们所普遍接受。在后世的观念中，龙是亦神亦妖、时善时恶的异类。它们居于水中，掌管降雨的责职，所以汉代董仲舒《春秋繁露》记述的求雨方法，造土龙是中心环节。求雨舞龙、祭龙，一直沿续到近现代。佛教传入中国之后，也带进了印度的"龙"的观念，并与原来的"龙"合而为一。在印度，龙系指一种大蛇。它们中坏的称为毒龙，而龙中的首领，称为龙王，住在水中的宫殿里。在道教正式的神谱中，六朝时期，尚无龙的地位，不过将龙当成仙人的坐骑。有一种叫骑龙驿吏的小神，凡科仪时让他将奏章送达天庭。信道的君王，在祭祀洞天福地时，常投龙进简。龙用金或镀金，简是木简，即文书。那意思也是让龙驮着神吏将简送往神仙之府。在祈雨仪式中，则有召龙降雨的法事。唐宋以后，召龙仪更为常用，是承认龙司雨，常听命于天庭，平时则住在河海深潭的。因此，民间的龙王庙，也有划入道教系统的。

被视作神明，又带点妖气的龙，其家族十分繁盛，有龙生九

子之说。明代的李梦阳等曾作解释。一种说法，龙生九子，指的是：一曰蒲牢，好鸣，为钟上钮鼻；二曰囚牛，好音，为胡琴头刻兽；三曰睚眦，好杀，为刀剑上吞口；四曰嘲风，好险，为殿阁走兽；五曰狻猊，好坐，为佛座骑象；六曰霸下，好负重，为碑碣石趺；七曰狴犴，好讼，为狱户首镇压；八曰屃赑，好文，为碑两旁蜿蜒；九曰蚩吻，好吞，为殿脊兽头。又有一种说法：一曰宪章，好囚；二曰饕餮，好水；三曰蟋蜴，好腥；四曰蛮蛉，好风雨；五曰螭虎，好文；六曰金猊，好烟；七曰椒图，好闭口；八曰虭多，好立险；九曰鳌鱼，好吞火。这几种怪异生物，实际上是人们在建筑、器具上的装饰。它们的原型各异，有的根本与龙扯不上关系。如狻猊即狮子，和龙风马牛不相及。因此，对龙生九子之说，颇有人加以驳斥，此且暂置勿论。一般民众，讲到龙，总将它和行云布雨及水联系在一起，无论是海、河、潭、湖、池乃至井，都认为有龙居住。而在水族生物中，龙又居于称王称帝的地位。在龙听命于天，行云布雨不失时令时，人们敬之为神，而专门干坏事的，又称为孽龙，似乎同一般的妖精差不多。龙的家族中有几位堂兄弟，名声不怎么好。其中猪婆龙，即扬子鳄，似乎不怎么成气候。唐朝那造反的安禄山，在后世的小说中便称其为猪婆龙。蜃龙，被认为是一种能嘘气幻化成景的妖怪。海市蜃楼，据说便是它的气所幻化。这是一种为解释海市想象出来的怪物，和人们实际生活关系不太大，名声也不显赫，在精怪传说中出现的频率不高。被认为与龙同族却妖邪不正的蛟，却长期伴随着人们的社会生活和精神生活。在精怪世界中，它颇有势力。这儿专来谈谈蛟的特征，以探测其久存不绝的原由。

《说文》："蛟，龙属，无角曰蛟。从虫，交声。池鱼满三千六百，蛟来为之长。能率鱼而飞。置笱水中即蛟去。"看来它是颇有点神奇的。龙为水族之长，蛟的能耐要小一点，只能做池鱼之长，虽

然能率鱼飞去，却又忌捕鱼用的竹笱。古代，它是实有的生物。《礼记·月令》："季秋伐蛟取鼍"。鼍即猪婆龙，生物学上称为扬子鳄。蛟与鳄都是深秋时斩杀捕捉的对象。一般认为它虽属龙，却无鳞。同样能鼓涛涌浪发洪水，却不像龙那般纳入通常人承认的天神地祇的正常序列中，飞腾变化的本事也不及龙。《太平广记》卷四百二十五载蛟的传说十三则，作为《龙》的附载，足见将其看做龙属，却又非正宗的龙种。所以有时它与龙连在一起称"蛟龙"，有时又和同属的精怪螭合在一起称"蛟螭"，与同属的妖物蜃合在一起称"蛟蜃"。大抵说来，它的出现，多伴随着祸事。在古人的心目中，它是水居的妖怪。从上古迄于当代，蛟这种妖怪一直绵延不绝。直到本世纪七十年代初，笔者在皖南山区务农时，村人还指过几个"起蛟"的遗址给我看。那么，它为什么能那么长久地传承不绝呢？我们认为，它的传承，与山魈一样，有某种生物原型作为基础，又粘附着人们生活中的若干事象。而比山魈传说更突出的是，它是妖怪观念的解释功能的表现。这种解释功能，是针对于联缀于某一类事象，是作为这类事象的神秘而形象的"原因"出现的。在对蛟的信奉中，这种事象主要是洪水。

第一则《汉武白蛟》，出自王子年《拾遗记》，所述为汉武故事，地点为琳池。依汉武京城计，似是长安附近，或是无何有之乡也说不定。其余十二则，发生地全在江南的江西、江苏、浙江、湖南、湖北、四川及安徽南部诸地。计有浔阳（今江西九江市，《浔阳桥》）、天台山（今浙江天台县，《王述》）、襄江（今属湖北省，《王植》）、江夏（今属湖北省，《陆社儿》）、长沙（今湖南长沙市，《长沙女》）、乌程（今属安徽省，《苏颋》）、歙州（今属安徽黄山市，《斗蛟》、《洪氏女》）、婺源（今江西婺源县，《洪贞》）、苏州虎丘（今江苏苏州市，《老蛟》）、凤州（今四川省，《武休潭》）。此外，在夹述中尚涉及广西柳州等地。这些地区多溪流江湖，从历史上直到今

天，仍是洪水多发区。而自唐宋以来迄于清，记载蛟精活动最频繁，"镇蛟"遗迹最多的，在江西山区遍及鄱阳湖。这些都表现了蛟与洪水不可分割的联系。

古人对洪水彻骨透心地畏惧。特别是山区，山洪的来势凶猛，冲力极大，而且伴随着山体塌方滑坡、地下水喷薄呼啸而出等等险情。而对洪水的解释，人们千百年来沿用蛟精作怪的观念模型。这儿且引几段明清人的记载，稍作分析之资。

1. 明·王士性《广志绎》卷四：

铁柱宫乃旌阳许真君锁蛟处也。旌阳弃官归豫章，视其地为浮洲，蛟螭所穴，乃以神术觅蛟精於太守宫中诛逐之，入此井中，铸铁为柱，下施八索，钩锁地脉，以屏水妖。誓曰："铁柱系红舟，万年永不休，后有兴谋者，终身不到头。"又曰："天下大乱，此处无尤；天下大旱，此处薄收。"其井水黑色，深莫测，与江水相消长。余以四月过之，泥淖涨与地平。真人又谓，赣江百怪丛居，虑为后害，复铸铁柱二十，在子城南，亦以铁索縻之，永镇蛟蜃。然江右所称蛟迹非一，如丰城城东西有二蛟穴，其中积水，四时不竭，旧传蛟精常蛰于此，旌阳以符咒逐之。饶州城南江中有蛟穴，五日，乡人于此竞渡，俗称怀蛟水。都昌县有蛇骨洲，晋永嘉中，长蛇二十余丈断道吸人，旌阳杀蛇聚骨成洲。县北亦有旌阳磨剑池。奉新县有镇蛟石，在延真观内，亦旧传旌阳逐蛟入穴，以巨石书符压之，今石碣尚存。其地亦有旌阳试剑石。宁州东隔水一里有磨剑池，亦旌阳逐蛟处。建昌县有七靖井，其地黄龙山有蛟为渊，辄作洪水，旌阳擒之，钉于石壁，法北斗穿七井镇之。

2. 明·陆容《菽园笔记》卷十五：

江西山水之区多产蛟，蛟出，山必裂，水必暴涌。蛟乘水

而下，必有浮蒕拥之，蛟昂首其上。近水居民闻蛟出，多往观之，或投香纸，或投红绡，若为之庆贺者然。云蛟状大率似龙，但蛟能害及人畜，龙则不然。龙能飞，且变化不测，蛟则不能也。

3. 清·乐钧《耳食录》卷四：

乾隆癸卯二月。金溪北鄙崇岭崩，蛟也，大雨雹，风霆怒甚，山下村几墟，民几鱼，其暴如此。郡中故多蛟，某年小山出九蛟，得九穴，然不为暴。某年夏雨甚。邻里陈坊桥涨及于梁，有田父荷锄过桥上，见两巨蛇黄色，队行水中，随以锄击之，毙其一，致之桥上，闻者皆来观，已见上流有浮滓如席，去梁数丈，盘旋不前，浮滓者，相传蛟属行水中，用以自覆者也，于是观者皆走避，浮滓乃奔下势若山裂，浪沸起，高丈许，梁不尽榻，涨亦顿落，而人无损者，若此皆不为民暴者也。闻古老言唐太守在郡时，选材官钦飞，教之伐蛟，其法不传矣。验蛟之法，于大雪时，四山望之，无雪处，其下乃蛟窟。

4. 清·薛福成《庸盦笔记》卷四：

诚伯又逢黔人谈及蛟水，则为之色变。盖黔居万山之中，常受蛟害也。据述出蛟之地，有去巨川稍远者，水既去而蛟犹溷在山间，其音似牛，其身在龙蛇之间。乡民畏其为患，皆焚香跪祷其旁。久之，知其蠢蠢然无知觉，祷之无灵，乃纵枪炮击之。蛟或大吼，奔入巨水，或激其暴怒尚能于平地出水，则田庐民人，必有伤损。

这四则资料，涉及的地域都是湖区和山区。有江西、贵州等地，而以江西最突出。将这四则资料的共同之处概括出来有那么几项：(1)蛟多产生于山水之区，或浮洲。这些地方的水区，常被看做蛟螭的窟宅。(2)蛟随洪水一起出现。人们能见到蛟。(3)人们见蛟时或者对之烧香顶礼，或者用枪炮对付它。(4)有法术

的道人可以擒捉蛟精，或者用符镇压之。其中，前两项，说明蛟作怪的地域和特征；后两项，是人们对蛟又恨又怕随时提防的态度。蛟的信奉，论其原委，主要系于第(1)(2)两项。

蛟常随洪水而至。洪水时，往往移石拔木，巨木、水草随水漂流，逃生时攀附其上的动物，若遇走兽之类，很快便会在波涛中遭灭顶之灾。而爬行类的蛇，平时就可浮游于水，此时身缠树枝，尚可与水沉浮很长一段时间。但在这一环境中，也不免惊惶，所以常高昂其头，窥伺逃生机会。人们见到这种情形，误以为它们是鼓涛驱洪的精灵。上面引的几则材料，都说蛟似龙，或似蛇，或说它身在龙蛇之间，有时则径称蛟就是黄蛇。按龙这种生物，古代实有但很早就复合了多种动物的特征，成为观念中的精灵。它的原型，本以蛇身为主干。而后世的所谓龙，大抵以大蛇当之。所以蛟的原型，也是大蛇一类。蛇与洪水经常一起出现，古人遂将这种表面的联系，当成洪水暴发的原因。这一观念一旦稳固下来，变成普遍承认的说法，便会年复一年，代复一代地传承不绝，发挥着它的解释功能；反过来，又在解释的过程中"证明"蛟的存在。这种循环，按现代逻辑看来，是完全不合理的，有似于"循环论证"，即以甲证明乙，又以乙证明甲。然而在古代自发的迷信观念的历史上却屡见不鲜。只不过其逻辑错误可能发生在几代、几十代人的传承过程中，个人甚至没有对之作出过起码的反思。因此，它带有自发、盲从的特征。它是妖怪观念长期流传的一个思维方法上的根源。"蛟"的出现原是由洪水带来的，却被倒果为因，当成洪水的根源，这当然有一定的文化氛围作为前提，那就是相信一切灾祸的发生都有鬼神和精魅在背后作祟，除非人们破除了此类迷信，或者在洪水的具体成因上有了科学的认识，否则，"蛟"的观念是不会消失的。

在(3)(4)两项中，都涉及人们对蛟的情感因素和宗教的作

用。这种情感的因素使得人们在恐惧中产生祈求，却不去考虑这种恐惧本身是否合理。而在这种情感因素的基础上，往往乞灵于宗教的庇护。宗教仪式和遗迹的固定于某处，又不断地提醒人们记住蛟精的存在，和随时会跑出来的可怕。

至于这蛟的具体原型是什么，诸处所述不一。宋孙光宪《北梦琐言》云：

《月令》"季秋伐蛟取鼍"以明蛟可伐而龙不可触也。蛟之为物，不识其形状，非有鳞鬣四足乎？或曰：虬蜧蛟蝠，状如蛇也。南僧说蛟之形，如马蟥，即水蛭也。涎沫腥粘，掉尾缠人，而噬其血。蜀人号为马绊蛇，头如猫鼠，有一点白。汉州古城潭内马绊蛇，往往害人。乡里募勇者伐之，身涂药，游泳于潭底。蛟乃跃于沙汭，蟠蜿力困。里人欢噪以助，竟毙之。

看来，蛟在各地域民众的心目中，具体所指不同，大抵是以本地可见之物当之。总的来说，其原形为大蛇或似蛇的传说占着优势。"南僧"说它似马蟥，也并不否定其原形蛇，只是说它能缠人噬血罢了。

蛟，也有变化成美女迷人拉人落水的记载，也有变成少男魅人妇女的传说，比如有一个故事说：

苏州武丘寺山，世言吴王阖闾陵，有石穴，出于岩下，若嵌凿状，中有水，深不可测。或言秦王凿取剑之所。唐永泰中，有少年经过，见一美女，在水中浴。问少年同戏否？因前牵拽，少年遂解衣而入，因溺死。数日，尸方浮出，而身尽干枯。其下必是老蛟潜窟，媚人以吮血故也。其同行者述其状云。[①]

① 《太平广记》卷四百二十五引《通幽记》。

故事发生的地方，称为剑池。如今是虎丘游览的一个景点。其池下有泉眼，终年不涸。现今游人既多，池显得狭小。古时来此玩耍的，春季很盛，夏日可能要稀少些。那少年淹死在里边，说是有蛟，只是猜测。不过他那同伴说得活灵活现，不由人不信。而这类传说，唐代甚至更早即已存在。《北梦琐言》引唐岑参《招北客赋》云："瞿塘之东，下有千岁老蛟，化为妇人，炫服靓妆，游于水滨。"

至于蛟化男娶女的故事，比较早而完整的，当推《太平广记》引《歙州图经》洪氏女故事：

> 歙州祁门县蛟潭，俗传武陵乡有洪氏女。许嫁与鄱阳黎氏，将娶，吉日未定，蛟化为男子，貌如其婿，具礼而娶去。后月余，黎氏始前，知为蛟所娶，遂就蛟穴求之。于路逢其蛟化为人，容貌殊丽，其婿心疑为蛟，视，见蛟窃笑，遂杀之。果复蛟形。又前到蛟穴，见其妻，并一犬在妻之旁。乃取妻及犬以归，始登船，而风雨暴至，木石飞腾，其妻及犬皆化为蛟而去。其婿为恶风飘到余姚，后数年归焉。其后道人许旌阳又斩蛟于此，仍以板窒其穴。今天清日朗，尚有彷佛见之。

按蛟化男女迷人，是一般妖精传说中常见的题材。不过凡关于蛟的传说都发生在水边，或发生在山区的水潭溪流周围。看来蛟与水的联系是基本的，人们主要是通过洪水去认识蛟，然后才同时以妖精的一般品格赋予蛟。人们对于蛟的信奉长期流传，其主要原因在于：它既有一定的原形动物为基础，并且发挥着对洪水成因的解释功能。

（四）不断孳生的新精怪

《搜神记》卷十九记了这么一个故事：

> 孔子厄于陈，弦歌于馆中。夜有一人，长九尺余，著皂衣

高冠，大叱声动左右。子贡进问何人耶？便提子贡而挟之。子路引出，与战于庭。有顷未胜。孔子察之，见其甲车间时时开如掌。孔子曰："何不探其甲车，引而奋登？"子路引之，没手仆于地，乃是大鳀鱼也，长九尺余。孔子曰："此物也，何为来哉。吾闻物老则群精依之，因衰而至。此其来也，岂以吾遇厄绝粮，从者病乎。夫六畜之物，及龟蛇鱼鳖草木之属久者，神皆凭依，能为妖怪。故谓之五酉。五酉者，五行之方，皆有其物。酉者老也，物老则为怪。杀之则已，夫何患焉！或者天之未丧斯文，以是系予之命乎？不然，何为至于斯也。"弦歌不辍。子路烹之，其味滋，病者兴，明日遂行。

孔老夫子素来不语怪力乱神，史书载陈蔡之厄，也从来没有提到过遇怪的事。想来这是魏晋人的杜撰。不过他们借孔子口说出的理论却是很重要的。照这里所说，妖怪是到处都存在的，即广布于五行之方。古人所说的五行之方，不是单纯的方位概念，而是兼方位、时间和物性分类在内的一种哲学范畴，或者说在日常的思维中，是一组思维的模型。世界上所有的一切，都可归之于内。因此五行之方皆有其物，即是说，万物之中，都有妖怪产生。"酉者，万物之老也。"语见《史记·律书》。依《律书》的见解，"律"与"历"通，"律历，天所以通五行八正之气，天所以成熟万物也。"酉在十二地支中居第十位。在律书中，它和八月相对应（《律书》从十月起始，称为"子"），是阳气入藏的象征，故有老义。在十二时辰中，酉时相当于现代计时的十七时至十九时，正当太阳下山。五酉，即五行之物中老者。物不得不老，"物老则为怪"，那么，妖怪的产生便源源不绝。

这"物老则为怪"的观念，可能传承已久。不过作出比较成熟的概括，是在魏晋时代。《搜神记》作者干宝的朋友葛洪说："又万物之老者，其精悉能假托人形，以眩惑人目而常试人。"那

么不仅千年古树，百年老猿可变成精，而且任何一种器物只要积年不毁，都会成怪，更不用说六畜及虫豸了。所以六朝的志怪书中，精怪越来越多，唐代小说中记的也不少，宋初编《太平广记》，足足化了几卷，明清时代的各种笔记小说中，也是记不尽的精灵，道不完的妖怪。据有人统计，清代记狐仙的作品即达600篇之多。

至于万物老到什么地步才能成精呢?六朝以前的说法，那时间是相当长的。试看《玄中记》的说法：

> 千岁树精为青羊，万岁树精为青牛，多出游人间。
>
> 狐五十岁，能变化为妇人；百岁为美女，为神巫，或为丈夫，与女人交；能知千里外事，善蛊魅，使人迷惑失智。千岁即与天通，为天狐。
>
> 百岁鼠，化为神。
>
> 百岁伏翼，其色赤，正是倒悬，得而服之使人成仙。
>
> 千岁伏翼，色白，得食之，寿万岁。
>
> 千岁之鹤，随时鸣。
>
> 千岁之鼋，能与人语。
>
> 千岁之龟，能与人语。

上引八条中，伏翼二条，鹤一条，虽然没有明说成精，但已通灵，或其精气足以滋补使人寿万岁、成神仙，所以也可列入精怪之列。就这些材料言，成精年限最短的，为狐。狐，原本被视做妖兽，情况比较特殊，且放到后边论精怪的大宗时去讨论。其次为鼠，百岁始得为神。其余动物成精，常常要达千年之久；植物中的树成精，则要千年始能变羊，万年变牛，修成人形，不知还要多少年。总的来看，年限都很长。然而，就在六朝人的记载中，也可看到，物老成怪所需要的时间，是大大地缩短了。家中养的老鸡、老狗、老猪，都可变幻成精。这些豢养之物，不过数年、十数年，足见

其成精的年限，比起《玄中记》的记述来看，是大大缩短了。唐以后，这种时间流程缩短的情形更为普遍。

而且，万物成精的历程中，还可因些偶然的机缘，大大缩短时间。比如说，沾上人血，其形本来肖人，无生物其形肖生物等等，都是加速成精的因素。清纪昀《阅微草堂笔记》说：其舅打猎归来，天渐昏黑，"见小旋风裹一物，火光荧荧，旋转如轮。举铳中之，乃秃笔一枝，管上微有血渍。明人小说载朱天锡供状事，言凡物以庚申日得人血，皆能成魅。是或然欤！"按常理推算，秃笔的年龄不可能大上十岁，得血便成魅，显然，人血成了秃笔成精的催化剂。清乐钧《耳食录》记一个猫犬怪的故事，其中的猫犬成精可能得到佛前灯油的催化。"康熙中，大兴县某媪家奉佛，佛前悬一灯。一日薄暮，闻佛舍小语。隙而窥之，见黄犬人立，以前两足承白猫，猫亦人立，盗饮佛灯油。猫吸油转注犬口中，复吸之。稍缓，犬促之曰：'速饮速饮，人且至。'细视猫犬，皆家所畜也。媪惊，推门入，猫犬皆奔出，索之杳然。越翌日夜中，闻庭中有声，密起察之，复见猫乘犬肩，犬彳亍而行。叱之，立隐。夜梦一黄衣男子、一白衣女子，来谓曰：'寄主人庑下久矣。豢养之恩，未知所报。顾形迹已彰，不可留矣。'乃相向再拜，卧地转身，忽成猫犬，猫跃登犬背骑之而去。"①

物老则为怪，而这成怪的时间也并不一定很长，因此，可以说精怪在自然界，在人所生活的环境中，是到处存在的。人们是触处皆可见怪。有生命的动物植物不用说了，人们自己制作的器具，久之也会成精。《太平广记·精怪》六卷，五卷记载器具成精，它们极典型地表现了精怪滋生的广泛和迅速，所以我们将之列成表格，以便观览。

① 《笔记小说大观》第27册，第55页。

原　　形	变　形　或　表　现	所出书目
饭　　臿	无故闻拍手相呼。	《搜神记》
漆 鼓 槌	两小儿通身如墨。	《续齐谐记》
扫　　帚	忽患病，而拂拭异常。	《异苑》
扫　　帚	二少童，甚鲜洁如宫小吏者。	《幽明录》
枕	一人著乌袴褶来取火，面首无七孔。	《集异记》
履	一人著赤袴褶。	《集异记》
皮　　袋	有人数十。有姓马者、姓皮者、姓鹿者、姓熊者、姓獐者、姓卫者、姓班者。然皆名受。	《玄怪录》
弊　　帚	一初生儿。	《酉阳杂俎》
钟	一丈夫，衣青襦。	《宣室志》
绯裙白衫破帛新妇子	绯裙妇人，长三丈。	《广异记》
瓷新妇子	妇人。	《广异记》
瓷 妓 女	妇女绿裙。	《朝野佥载》
九子母像	美妇人。	《玉堂闲话》
瓶　　盖	措大，二十许，肥白可观。	《开天传信记》
木　　人	小猿，倒地化为一小儿。	《大唐奇事》
缚彩妇人形	彩妇人。	《广异记》
破 车 辐	七人，其中三妇人。	《广异记》
破 车 轮	群小儿聚火为戏。	《酉阳杂俎》
故 门 扇	小鬼，以下唇掩面。	《广异记》
门 上 狗	犬。	《宣室志》
丹　　桂	魁然若巨人状，衣朱衣，以帛巾蒙其首。	《宣室志》

续表

原　形	变形或表现	所出书目
盟器、甲胄、金床戏局，列马	闻破击之声，梦一人被甲胄。	《玄怪录》
故杵、灯台、水桶、破铛	月中有四人。	《玄怪录》
碓　桯	大鸟。	《集异记》
拌木杓	小儿，髻鬌头。	《酉阳杂俎》
乌革囊、皁袋子	乌郎、黄郎。	《酉阳杂俎》
文　笔	一童，长不尽尺。	《宣室志》
长行子、骰子	道士与僧徒各十五人。	《宣室志补遗》
漆　桶	一人俛而坐，交臂拥膝，身尽黑。	《宣室志》
古铁鼎子	一小儿，长可尺余，身短脚长，其色颇黑。	《异怪录》
樟木灯檠	一人体有光耀。	《桂林风土记》
多年酒瓮	一客，皁衣乌帽，身才三尺，腰阔数围。	《潇湘录》
铁铮、龟背骨	老僧、道士。	《潇湘录》
甑、铁杵	二丈夫，一人身甚长，衣黑衣，称姓甲名侵讦；一人身广而短，衣青衣，称姓曾名元。	《宣室志》
铁铫、破笛、秃黍穰帚	三人。一人细长而甚黑；一人亦长细而黄，面多疮；一人肥短，鬓发垂散。	《灵怪集》
棋　局	一叟，策杖诣门，言兵法。	《潇湘录》
巨　钟	江心有一红旗。	《玉堂闲话》

上面引的资料仅限于《太平广记》，至迟迄于宋初人所记。宋以后，新滋生的精怪，仍是源源不断。从上引资料分析，从摆设的

瓷妇人到杂器用包括破饭甑、饭臿等，积年之后，都成了精。在这些材料后面，《广记》又列《凶器》精怪，主要有方相、桃人、盟器中的婢女、人马为精怪。它们本来似人，变怪成人可能要容易些。而上引杂器用中的扫帚、铁鼎、巨钟等等，平常得不能再平常了，却都能成精，简直是无物不妖了。这其中，不排斥文人狡狯生造虚饰的成分，但大多数，可以肯定系民间信仰中是有其原型的。这种情形，表现了精怪是与人们日常生活粘附在一起的。只要物老为怪的观念不退出人的头脑，妖怪便随时会从人们身边滋生。

当然，比起器具成精来，动植物类的精怪，数量更多，分布更广。从宋以后记载的精怪传说、故事看，动物类精怪最多，植物类次之，无生命之物包括器具为怪又次之。在动物类精怪中，又以哺乳动物为原形的（如狐、黄鼠狼、刺猬、狸、水獭、猴、虎、狼、犬、猫、猪、鼠等）居多，其中狐占着最大优势，其次是在猴科动物为原形的基础上形成的山魈及比山魈稍稍变幻不定的"五通"。爬行类中的蛇、鳄、龟、鳖、鼋等和水族中的龙蛟、鱼、虾、蚌等，也有相当数量鸟类中鸡、鸭、鹭、鹦鹉、秦吉了等更次之。昆虫中则有蜘蛛、蜂、蝎、蝼蛄、蚱蜢、鼠妇、蠹鱼等等。相对来说，植物为原形的精怪少于以动物为原形的，但因植物的分布广泛，和人们的生活环境有密切关系，所以绝对数量上仍很可观。其中比较常见的有枫、梓、樟、松、竹、槐、榆、柳、桃、杏、梅、芭蕉、牡丹、茶花、菊等树木、花卉为原形的精怪。总的来说，在人们的观念中，有生命的物体要比无生命的器具容易成怪，在有生命的物体中，智商较高与人较接近的走兽，变成妖精更方便一些。

因为上面说的"百物"本身，都是不断会生成或被制造出来的，所以一物之妖不限于一处，一妖被"杀"不等于其家族覆灭。《国语》说古代"民神杂糅，不可方物"，在精怪信仰中，还在相当程度上保留着这种状况。

附:精怪的投生于人世

上面说的精怪种类十分广泛,但无论其种类多么繁多,它们的原形都是自然物或人造的自然——各种器具,而不是人本身。即使谈到僵尸,它也已经是人的躯壳化身,也不是人的灵魂——鬼灵。他们可以人的面目混杂在人的周围,但毕竟属于另一个世界。

精怪和人是不同的族类。从一开始产生,精怪就是作为异己的、大多数情形下与人不怎么友好的力量出现的。但是,约在魏晋之后,却有一种精怪转生为人的话头。及唐,愈益盛行。稍有点名望而行为有些反常的,常被传指为前生为某种精怪。到了清代,至有"名人前因皆星、精、僧"的说法[①]。星是星宿,古人称"天上一颗星,地上一个丁",名人为星宿下凡,状元为文曲星,元帅为武曲星等等,人所熟知。僧,指佛教僧人。据云,做过和尚的,即使不能立地成佛,也有点慧根福力,转生之后仍能有好学问,做大事业,苏东坡就曾被视为和尚转生。而精,即指各种精怪。前生为精怪,必有点非同寻常,转生便成了迥乎常人的奇士。这种精怪转生为人的观念,与中国古代的异类感生神话有关,但主要是源自佛教的轮回之说。

中国本土的传统观念中,承认异类感生,因此,也可以说所生之人为人类以外的某种灵物。这一观念源自远古的图腾崇拜,此处不作详述。感生神话汉代尚颇有影响。那位汉的开国皇帝刘邦,便是被说成龙子的。《史记·高祖本纪》:"高祖,沛丰邑中阳里人,姓刘氏,字季。父曰太公,母曰刘媪。其先刘媪尝息大泽之陂,梦与神遇。是时雷电晦冥,太公往视,则见蛟龙于其上。已而有身,遂产高祖。"因为是龙种,有时难免要显出点原形来,所

① [清]梁章钜:《归田琐记》卷六。

以他醉卧时，酒家王媪、武负“见其上常有龙，怪之”。不过，高祖显出龙形乃是种气如此，并非从龙投胎转生而来。而且汉人认为一个人的生命只有一次。要想重生，只有用尸解的道术，死前经过种种修为，死后在阴间里暂居，若干年后，可得复生。但那复生，是认为原来的尸骸可以重生血肉，而且枯骨转莹，重新活过来，这时便变成长生不老的仙人了，绝对没有灵魂再次投胎，再历人间的观念。佛教自东汉传入中国，南北朝时大盛，唐代，其观念更深入人心。所谓前生、再生之说，风行于社会。人不仅可从另一个人的灵魂投胎而转生，也可由异物投胎而转生，盖依佛教观念，没有成佛以前，灵魂必在六道中轮回。六道，亦称六趣。指地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人间、天上。所谓精怪，主要来自畜生道。而且投生转为名人的“畜生”，与通常不同。他多少在畜生道时已成精，非同凡响。根基既稳，转生为人，便功名卓著，或文思敏捷，或才华横溢，有种种超乎常人的特征。六道轮回之说为精怪投胎为人，提供了一个理论上的“依据”。随着轮回说的流播，精怪转生为人的观念便渐渐流行开来。而且越传越神，越传越真。

精怪转生的说法，据现存文献，是佛教正在扩大影响的晋代出现的。晋代的杜预在荆州时，“因宴集，醉卧斋中。外人闻呕吐声，窃窥于户，正见一大蛇垂头而吐，闻者异之”[1]。杜预在荆州，正当晋灭吴的前夜。他对于灭吴是有功的，既军功显赫，又儒雅好学，有《春秋左传集解》等著作传世。对这位“身不跨马，射不过札”的儒将，人们难于理解，故以精灵目之。当然这是在佛教轮回说流传的背景下发生的。及西晋末、东晋初，郭璞也被说成精灵转世。《文选・江赋》李善注引臧荣绪《晋书》云：“有人见其（郭璞）睡，形变鼍，云是鼍精也。”鼍，即鳄鱼，古人或称为猪婆龙。这

① 《晋书》卷三十四《杜预传》。

两则轶事，是较早的精怪为人的文献资料。清代的徐应秋《谈荟》卷十一《混沌初分白蝙蝠》，列举宋以前人为精灵转世的资料数十条，时代最早的即是杜预的故事。看来，汉以前，此类轶事无得而闻焉。佛教汉代传入中国，袁宏《后汉记》云其报应之说，王公贵族闻之惊心。而报应之说，正包含着六道轮回之义，甚至是以轮回说作为基础的。魏晋时代，佛教的影响在社会上扩大，王公贵族和名士中颇有信佛者。正是这一时期出现精怪转世为人的传说，应不是巧合，而恰是佛教轮回说影响的结果。

唐宋以后，这类精怪转世的传说就更多了。这里有佛教影响深入社会的大背景，也是因为此类传说本身，一旦被接受，人们就会触类旁通，推衍开去，使之像滚雪球般越滚越大。宋吴曾就说过："偶读臧荣绪《晋书》称：'郭璞，有人见其睡，形变鼍，云是鼍精也。'予乃知前辈张乖崖浴为猿，蔡君谟睡为蛇，其说不诬也。"① 吴曾的说法很有代表性。中国的文人，写诗著论，好用典故。典故，皆是前人记述的各种史实和逸事以及诗文中的警句妙语。用典故的结果，一是保持了文化的延续和稳定，前人的文化成就，被后人一再温习、提炼，不断突破时空的局限，保持着生命力。二是形成一种思维定势，在温习典故时，常常由之类推而及讨论新遇到的现象，这里，典故具有了巨大的解释功能。比较有头脑的，常常对典故本身作一番审视和辨别，然而抱着"上了书的就是对的"看法的，毕竟是多数。因此，每当有新的"某人为精怪"之类的传说甚或是一些模棱两可的现象产生，人们就会以前人记载过的资料作为肯定其事的佐证。吴曾般的援古例以证今，便使得精怪转生为人的观念愈传愈广，终于成为一种集体意识。

看唐宋明清时期的文人笔记，人们对精怪转世为人的迷信

---

① 《能改斋漫录》卷十八。

是甚深的，所以其事不绝于书。比如北宋的奸臣杨戬，被人目之为蛤蟆精，有多种笔记记其事。较详的有陆游的《老学庵笔记》：

> 中贵杨戬，於堂后作一大池，环以廊庑，扃锸周密。每浴时，设浴具及澡豆之属於池上，乃尽屏人，跃入池中游泳，率移时而出。人莫得窥。然但谓其性喜浴於池耳。一日戬独寝堂中，有盗入其室，忽见床上乃一虾蟆，大可一床，两目如金，光彩射人，盗为之惊仆。而虾蟆已复变为人，乃戬也。起坐，握剑问曰："汝为何人？"盗以实对。戬掷一银香毬与之曰："念汝迫贫，以此赐汝，切勿为人言所见也。"盗不敢受，拜而出。后以他事系开封狱，自道如此。

此事颇怀疑为强盗诬蔑。杨戬有着喜欢一人游泳的癖好，可以由之附会虾蟆转世。而放翁等人煞有介事地将之记录在册，显然是深信精怪转生为人这么回事的。

指杨戬为虾蟆精，是据盗者所见。也有些故事中，是据当时人的梦加以推测，如《说郛》卷二四唐佚名《逸史》："玄宗微时，尝至洛阳令崔日用宅；崔公设馔未熟，玄宗因寝。庭前一架花初开，崔公见一巨黄蛇食槿花。……玄宗觉曰：'大奇！饥甚，睡梦中吃槿花，滋味分明也。'"说玄宗是黄蛇，是据其梦，凑上点"实事"以作证明。不少故事，都是说某人在睡梦中、醉卧中显出前生为精怪的原形。上引郭璞、杜预的逸事已是显例，唐宋以后，这种传说和推断方法，使用更多。

此类传说积之既多，遂至看相的术士，也在相书中将之著为一类，企图推断出某人所出何种精怪。《谈荟》卷十一引《占相篇》云：

> 占相篇，行步舒缓，意有所规，多害生类，从鹳中来；体小好淫，意不耑定，见色心惑，从雀中来；语则瞋恚，不察来义，口出火毒，以鸩中来；眼赤齿短，语便吐沫，卧则缠身，从

蛇中来。

相者的"体例"有如痴人说梦，而不少人则是梦中解梦，力求寻出精怪转生为人的"证据"。比如清代的曾国藩，就被指为巨蟒转世，而且说得有头有尾：

> 曾文正公硕德重望，伟烈丰功，震於一时，顾性畏鸡毛，遇有插羽之文，皆不敢手拆。辛未十月，到上海阅兵，余供张已备，从者先至，见座后有鸡毛帚，嘱去之，谓公恶见此物。不解其故。公姻家郭慕徐观察阶告余云："公旧第中有古树，树神乃巨蟒。相传公即此神蟒再世，遍体癣文，有若鳞甲。每日卧起，床中必有癣屑一堆，若蛇蜕然。然喜食鸡肉，而乃畏其毛，为不解耳，后阅《随园随笔》，言：'焚鸡毛，修蛇巨虺闻气即死，蛟蜃之类亦畏此气。'乃悟公是神蟒转世，故畏鸡毛也。"宋文信国公传为吉安潭中黑龙降生。信国柴市殉难后，是日，其乡风雨大作，人见黑龙复归于潭，与公之异将毋同？①

"悟"曾为巨蟒的论据实在薄弱得很。全部问题的关键在于有没有精怪，有没有灵魂转世？显然，记此事的人对此是作肯定回答的，而且以之作为全部推断的前提。因此，论据虽然薄弱，对于迷信者来说已经足够。因为迷信根本说来是不需要理性推断的。其实，人们视为蟒鳞蛇蜕的癣屑，是一种严重的皮肤病。据说曾国藩患此已久，每夜都要侍妾为之浑身爬抓，乃至血痕条条方能痛快，所以床上总是满褥银屑，与蛇蜕是毫无干涉的。此处附带提及的文信国公即文天祥。人们说他是潭中黑龙降生，或许是出于对其浩然正气的钦佩，故尔对他的出处来一番神化。

因为事涉神怪，渺无实据，迷信的人们对名人为何种精怪转

① ［清］陈其元：《庸闲斋笔记》卷三。

世，便抓住些表面现象，捕风捉影，多方猜测。清梁章钜记纪文达（纪昀，谥文达）事便很典型：

> 相传纪文达师为火精转世，此精女身也，自后五代时即有之。每出见，则火光中一赤身女子，群击铜器逐之。一日复出，则入纪家，家人争逐，则见其迳入内室，正哗然间，内报小公子生矣。公生时，耳上有穿痕，至老犹宛然，如曾施钳环者。足甚白而尖，又若曾缠帛者，故公不能着皂靴。公常脱袜示人，不之讳也。又言公为猴精，盖以公在家，几案上必罗列榛栗梨枣之属，随手攫食，时不住口。又性喜动，在家无事，不肯坐片时也。又传公为蟒精，以近宅地中有大蟒，自公生后，蟒即不见。说甚不一。少时夜坐暗室，两目如电光，不烛而能见物，比知识渐开，光即敛矣。或谓火光女子，即蟒精也。以公耳足验之，传为女精者，其事或然。[①]

梁章钜说纪昀究竟为何精怪"说甚不一"，因为并无实事，只是凭着点传闻和性格上、形体上的某些特征，乱加猜测。精怪的种类无边无际，其猜测附会也可以漫无限制。

指称某人为精怪转生，其中认真的，是出于信奉；猎奇的，是作为一种奇特的谈资。但不管怎么说，它的社会功能，却是使精怪的观念进一步深入到社会的每一领域。以前，精怪是可以变幻成人而实质是非人的存在。现在，它们又作为是人、作为人的原形存在。它们原是人的异物，现在成了人的本身，或人类的一部分。它们和人间的距离在缩小，部分地泯灭了。精怪转生为人，是人对精怪的认同。这种认同，一方面，作为对自然物的拟人化的历程的最后阶段，精怪与人比以往任何时候都接近，两者的界限比任何时候都要淡化。因为在这种传说中，精怪各种非人的、

① 《归田琐记》卷六。

与人对立的性状都已退化到最低程度。但另一方面回归到它们在自然界的原来位置。这样，精怪便没有了附丽，而到了这一步，精怪被否定的命运——在信奉上，学理上被否定——也差不多注定了。最终人们认清了人毕竟是人，那么与人纠缠不清的自然物——精怪，也便退出了信奉的领域。

四、精怪的强宗——北狐仙、南五通

谈到精怪的传承和更新，不能不谈谈狐仙和“五通”。它们的前身都有极古老的历史，而其兴盛，大抵都在唐、宋时代。“五通”主要分布在南方，狐仙盛于北方，在明清时期已跑向全国。唐宋以后，它们是精怪家族中的强宗，不仅传播广，而且受到人们信奉的程度也相当突出，一则称仙，一则称帝。有时它们受到官府的干预以至严禁，但却禁而不绝。宋以后谈到妖怪，常常以南“五通”和北方的狐仙对举，明清以后，谈鬼怪的常常“狐”“鬼”连举，“狐”几乎成了除人鬼以外妖怪的代名词。足见其在妖怪中地位非同一般，在它们身上表现了相当典型的精怪特点。

（一）称王称帝的五通神

“五通”又称“五显”、“五圣”。从宋代开始，它们在社会上的名声就不好。洪迈《夷坚志》，说它们如古之山萧木客一类，即是妖怪。清代它们的名声更坏，蒲松龄《聊斋志异》中的“五通”，是专淫人妻女的妖邪。康熙时汤斌曾下令禁止，但风头过后，“五显”仍然稳坐庙堂享受人间香火。这儿自然有其社会根源，但也与道教对五圣的收罗容纳有关。

“五通”、“五圣”，含义相同，圣者通也。说“五通”，大约是从佛教的五通鬼说法来的，“五圣”则较为文雅一些。唐郑愚《潭州大沩山同庆寺大圆禅师碑铭》：“牛阿房（旁），鬼五通，专觑捕，见

西东。”[①] 可见在佛教中原有一种五通鬼，这鬼后来演变为阴司中的五猖鬼，在民间很有影响。但通常所谓的五通可能借用佛教称谓，却另有来源，容后再说。至于五显，是因为南宋给它们的封号分别为显聪、显明、显正、显直、显德，合称“五显”。

它们的来源，洪迈在《夷坚志》和《容斋随笔》中曾予评说：“大江以南地多山，而俗祀鬼，其神怪甚诡异，多依岩石树木为丛祠，村村有之。二浙江东曰‘五通’，江西闽中曰‘木下三郎’，又曰‘木客’，一足者曰‘独脚五通’，名虽不同，其实则一。考之传记，所谓木石之怪夔罔两及山魈是也。”“变幻妖惑，大抵与北方狐魅相似。或能使人作富，故小人好迎致奉事，以祈无妄之福。若微忤其意，则又移夺而之他。”“尤喜淫，或为士大夫美男子，或随人心所喜慕而化形，或止见本形，至者如猴猱、如龙、如虾蟆，体相不一，皆矫捷劲健，冷若冰铁，”对五通，“人绝畏惧，至不敢斥言，祀赛惟谨”。此五通神，明清时期独盛于江南。明顾起元说：“吴俗所奉妖神，号曰五圣，又曰五显灵公，乡中呼为五郎神，盖深山老魅，山萧木客之类也。”[②] 并且肯定《夷坚志》对独脚五通的解释。

另外，清钮琇说：“旧传明祖既定天下，大封功臣，梦兵卒千万，罗拜殿前，曰：‘我辈从陛下四方征讨，虽没于行阵，夫岂无功，请加恩恤。’高皇曰：‘汝固多人，无从稽考姓氏，但五人为伍，处处血食足矣。’因命江南家立尺五小庙祀之，俗称‘五圣祠’。是后日渐蕃衍，甚至树头花前，鸡埘豕圈，小有祾厌，辄曰‘五圣为祸。’吾吴上方山，尤极淫侈，娶妇贷钱，妖诡百出。吴人惊信若狂，箫鼓画船，报赛者相属于道，巫觋牲牢，阗委杂陈。计一日之

① 《全唐文》卷八百二十。

② 《庚巳编》卷五。

费，不下数百金，岁无虚日也。"[①] 可见五圣在清代吴地神祀中的重要地位。不过说五圣始于明初则是不确的。因为洪迈言之在前，而且陈友谅起事时恰在五圣祠中，可见五圣肯定不是朱元璋封后才有的。只是在明以后，民间将五圣祠与朱元璋祀阵亡将士混而为一了。

《三教搜神大全》卷二载《五圣始末》一篇。据《(五圣)祖殿灵应集》说：

> 五显公之神，在天地间相与为本始，至唐光启中乃降于兹邑，图籍莫有登载，故后来者无所考据。惟邑悼耄口以相传：言邑民王喻有园在城北偏，一夕园中红光烛天，邑人麇至观之，见神五人自天而下，导从威仪如王侯状，黄衣皂绦，坐胡床，呼喻而言曰：
>
> 吾授天命，当食此方，福祐斯人，访胜寻幽而来至止，我庙食此则祐汝，亦无尤。喻拜首曰：惟！命言讫，祥云四方，神升天矣。明日邑人来相宅，……自是神降格，有功于国，福祐斯民，无时不显。先是庙号上名"五通"，大观中始赐庙额曰"灵顺"。

据此，是知五圣五显，即五通，原为民间神祀。唐僖宗光启前不得而详，所谓"祖庙"由村民王喻感神显灵而建。时当九世纪末(885—887年)，算来已有一千一百年了。它的发源地在今江西，宋胡升说婺源与德兴争祖庙云云可证。又洪迈《夷坚志补》卷十五《夷坚三志》巳卷第十"周沅州神药"条云："德兴五显庙，本其神发迹处。"又同书"李五七事神"条言及"婺源五侯庙"，应即祖庙所在。只是到了清代，独盛于江南靠近太湖一带了。同书引宋张大猷之说，认为五通神曾将居处舍给道璐禅师造佛寺。璐禅师

① 钮秀：《觚剩》卷一。

与马祖道一同时，马祖约当开元密受心印，圆寂于贞元四年(788)，似乎五神的“显灵”，其时代背景约当八世纪，比王喻感神还早一百年。张大猷说及五通舍宅后居于枯樞树中，又说入于水中，都是他们原为山精树怪的证据，所以洪迈说他们是山都木客之类是正确的。

宋人笔记中记的五通故事大抵是淫邪一类。《夷坚志》载韩子师遭奇祟，刘枢干以天心正法治之，“忽光景满室，病者见五通神，著销金黄袍，骑道而去”，病乃痊愈。是五通为祸祟的一例。又“李五七事神”条载婺源五侯庙“太尉”至其家，“于是烹羊炰豕，嘉酒鲜食，妇女歌唱侑饮；夜以继日，备尽欢昵”。结果弄得财力渐削，妻女暴疾，则是五圣的部属淫邪的一例。宋时呼为五通、五郎、五显的，非此一处，在某种意义上，又成为一类邪神的通名。《夷坚志》提到的花果五郎、护界五郎、独脚五通等，都是这种角色。独脚五通并不是五个神，也呼为五通，尤为典型。对它的祭祀，立神祠子家，杂双羊、双猪、双犬，并毛血粪秽(肠胃)，悉陈列于前，以三更行礼，不设灯烛。“不论男女长幼，皆裸身暗坐，暗陈无别，愈时而退”。“妇女率感接，或产鬼胎”。[①]从这些祭祀方式，可推测五通神原为兽妖一类，故以羊、猪、狗并毛血肠胃祭之，又好事淫邪，产鬼胎虽不足信，但事之者心目中认为须以妇女奉献则是确凿无疑的。五通善淫，是宋以后人一般的看法。这一五通，在宋代都大走鸿运：

> 大观中始赐庙额曰：灵顺。宣和年间封两字侯，绍兴中加四字侯，乾道年，加八字侯；淳熙初封两字公，甲辰间封四字公，十一年加六字公；庆元一年加八字公，嘉泰二年封两字王，景定元年封四字王，累有阴助于江左，封六字王，六年

① 《夷坚志》癸卷第三。

十一月告下封八字王。

理宗改封八字王号：

第一位显聪昭应灵格广济王	显庆协惠昭助夫人
第二位显明昭列灵护广祐王	显惠协庆善助夫人
第三位显正昭顺灵卫广惠王	显济协佑正助夫人
第四位显直昭佑灵贶广泽王	显佑协济喜助夫人
第五位显德昭利灵助广威王	显福协爱静助夫人
王祖父启佑喜应敷泽侯	祖衍庆助顺慈贶夫人
王父广惠慈济方义侯	母崇福慈济庆善夫人
长妹喜应赞惠淑显夫人	次妹懿顺福淑靖显夫人[1]

大约是在理宗封为八字王后，道教中出现了若干关于五显的经本、灯仪，是将之收进自己的谱系了，但道教经典中，五通与据说为佛弟子的华光相混。

我们前面引的一些资料都没提到五圣与华光的关系。华光与五圣合一，是道教中有人为强调五圣正而非邪编造出来的。所谓"世上正神功第一，佛中上善世无双"[2]，就是为五圣敷上的主要色彩。道书中将五圣称为"五显灵官大帝"，五显系从宋理宗对它们的封号来，"灵官"的称号，则透露出五圣在民间影响大了以后，道教将之引为护法部属。五者称为：

第一都天威猛大元帅显聪昭圣孚仁广济福善王

第二横天都部大元帅显明昭圣孚义广祐福顺王

第三通天金目大元师显正昭圣孚智广惠福应王

第四飞天风火大元帅显直昭圣孚信广泽福祐王

第五丹天降魔大元帅显德昭圣孚爱广威福惠王

---

① 《三教搜神大全》卷二。

② 《大惠静慈妙乐天尊说福德五圣经》。

并且吹嘘说："此圣观五大天帅，禀五星五炁之精，毓五方五圣之秀，化身三界，应现十方。掌三界祸福之权，持万物生杀之柄。吉凶悔吝，悉属陶熔。若或有人一称其名号曰：灵观大圣华光广化天君，当知神通立现，克副愿心，如影随形，似声应音，昭然感格，莫可称量。"①

最有趣的是，为了掩盖五圣的来历不正，特别又谴责"妄托尊神"的妖孽：

> 世间众生，天灾重病，瘟疫时行，传染不瘥，或久患卧床，不逢医药，及有猴犬之精，狐狸之祟，变易形质，迷惑阳人，诈托尊神，妄称大圣，占人楼阁，摄人魂魄，放火抛砖，偷财盗物，门无风而自开，釜无火而自热，百奇千怪，恼乱众生，当于清净庭宇，请正一道士依科立坛，誊奏章表，醮祭五天大元帅②。

经中痛斥而要祈请五圣除去的，其实正是五圣的原形，如此这般倒更显得欲盖弥彰。这种掩盖，以称它们为华光和灵官，办法最妙。因为后二者都是佛道教中的"正神"。

其实，在道教的法术中，五通仍然是个该杀的妖精。它们已有五显之封，所以道士来个折衷的办法，承认五通的家族，良莠不齐，良者成圣，下者不除妖怪习气。《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》云："诸五通乃魔鬼至灵。其上部五通，乃金木水火土之气结成。其中部五通，乃华光，山川五岳之气结成，假佛威光，以号为神首中部灵官，为神至灵，号为仙圣。其下部五通，乃草木之气结成，有木下之称。即依草附木而成祠宇。其神飞祸与人而求血食也。"这一说法将五通分为三等，肯定它们是魔

---

① 《太上洞玄灵宝五显观华光本行妙经》。

② 《大惠静慈妙乐天尊说福德五圣经》。

鬼至灵，但其下者依附草木，飞祸与人而求血食，正是五圣的原形。而其中部五通，乃是“假佛威光”的华光。华光如来是怎么被引进五通的形象的，详情已不可考，但其号首出道书，大致可以肯定。约成书于元、明代绘图流传的《绘图三教源流搜神大全》中列的五圣资料，没有涉及华光，而明正统《道藏》中所载五显经本、灯仪，皆称五显灵官华光大帝。始作俑者，定是道士。至于“华光”实从佛教中“华光如来”名号中借来。及道书中有关五显的经和灯仪流传后，明人余象斗撰《南游记》，始将华光说成是佛前的灯焰通灵后变成，还了他一个精怪的真面目，却又据字义“光”推衍编造，切断了他与华光如来的关系。“五显灵官大帝华光”又是火神的形象，应是受了灵官形象的启示。道教中有灵官马元帅，其形象即是混华光（如来）名号及火神形象而成的。《三教搜神大全》中五圣与马元帅各立门户，但在马元帅的经历中有“化为一包胎而五昆玉二婉兰共产于鬼子母之遗体”一节，与五显的五兄弟二姐妹相合，已经是你中有我，我中有你。而在道藏中有关五显的经书中，马元帅的形象与五圣已经合一。后来道教中的诸真圣诞日中，马元帅和五显又是同一天。五圣与华光扯在一起，马元帅恐怕是一个中间环节。

总而言之，五通的原型，乃是自古流传的山魈木客这类妖精。它们的行时，与依傍道教、攀援佛教大有关系。在宋以来的千年历史中，它们一直在江南、江西一带血食人间。

（二）势压群妖的狐狸精

在精怪的大家族中，狐狸精是一个强宗，它的显赫是在六朝之后，盛于唐，极于清。不过其来历也久。《山海经》的精怪中有九尾狐。《山海经》云：“青丘之山，……有兽焉，其状如狐而九尾，其音如婴儿，能食人，食者不蛊。”郭璞注其即九尾狐，看来它是

一种会吃人的凶妖，但人如吃了它，却又能辟蛊毒。这九尾狐在《山海经》的精怪中，地位很一般。

尽管狐在古代神话中地位不怎么高，但人们很早就将它与鬼联系起来。似乎狐鬼本是一气。秦末著名的陈胜吴广大起义，在发动时，就利用了这种观念。司马迁述陈胜、吴广起事前：

乃行卜。卜者知其指意，曰："足下事皆成，有功。然足下卜之鬼呼！"陈胜、吴广喜，念鬼，曰："此教我先威众耳。"乃丹书帛曰"陈胜王"，置人所罾鱼腹中。卒买鱼烹食，得鱼腹中书，固以怪之矣。又闲令吴广之次所旁丛祠中，夜篝火，狐鸣呼曰"大楚兴，陈胜王"。卒皆夜惊恐。旦日，卒中往往语，皆指目陈胜。①

篝火狐鸣，是陈胜吴广制造的，但却引起了戍卒们的惊恐，实是利用了当时一般人中对妖狐的迷信心理。值得注意的是，制造这场闹剧的场所在丛祠旁。所谓丛祠，乃是依傍丛林的小祠庙，供的是什么神难以确考，其中便有狐精之祠也说不定。否则，为什么要"狐鸣"呼之呢？这呼声显然是模仿丛祠中的神语的。

汉人，更明确地将狐与鬼魅联系起来。许慎《说文解字》："狐，妖兽也。鬼所乘之。"一般认为，凡兽，老则成精。唯独这狐，是天生妖物，做了鬼的坐骑或者凭依。因此人们将狐看成作祟致病的原因之一，马王堆汉墓帛书《五十二病方》，就录入了几个对付狐狸精的法子，如：

以辛巳日古(辜)曰："贲辛巳日"三。曰："天神下干疾，神女倚序听神吾(语)。某狐叉非其处所。已；不已，斧斩若。"

令癞(癞)者北首卧，北乡(向)庑中。禹步三。步嘑(呼)曰："吁！狐麃。"三。"若智(知)某病狐。"

---

① 《史记·陈涉世家》。

上面两段话因帛书是抄本，多有错字和假借字，有几处难以逐字求解，但大意是清楚的。第一例是行祝由科的巫医，经过勘查，说是狐精作怪，向神女倚序控告那作祟的狐狸。叉有刺、档等义。叉非其处所，即干坏事没找对地方，命令它赶快停止作祟，否则便要砍它的头。第二例是治疗穨（秃发？）病的办法，巫医禹步念咒，咒语很简单，叫作祟精怪的名字——“狐麃”。麃，通皫，义为白色。这是只白狐精。名字叫三遍，然后说：我知道某某人是因你这狐狸得病的。

《焦氏易林》又有“老狐屈尾，东西为鬼，病我长女，坐涕诎指”的话，看来从西汉时期妖狐致病的观念已经被普遍接受。因此，人们对狐是厌恶的多，常常赶它们逃遁远方。《易林·乾之无妄》：“鸣鼓逐狐，不知其迹”，便是写照。

晋至南北朝，狐狸精的故事多了起来，其形象也逐步丰满。经过一些志怪小说的记述和渲染，狐精的一些特点，如好淫善媚变化无常等等，基本上定型。所以这段时间可以称做狐狸精信奉的成熟期。

这段时期，有人出来为狐狸的本事做了个概括，《玄中记》称：

> 狐五十岁，能变化为妇人。百岁为美女，为神巫或为丈夫，与女人交接；能知千里外事，善蛊魅，使人迷惑失智。千岁即与天通，为天狐。①

看来这狐，越老越厉害。五十岁开始能变人。百岁以后成为迷人害人的行家，千岁以后成为天狐，与人的长生不老、白日升天差不多。当时一些志怪书中，写了不少狐狸的故事，比如《搜神记》一书就有十七则之多。这一时期的狐故事，几乎都说它们能

① 《古小说钩沉·玄中记》。

变成人，但有时也留一点兽类的标志，如有尾、怕狗、有臊臭，当然多数也闹点小灾祸。比如，《洛阳伽蓝记》载一个狐精故事说：

> 后魏有挽歌者孙岩，取妻三年，妻不脱衣而卧，岩私怪之。伺其睡，阴解其衣，有尾长三尺，似狐尾。岩惧而出之。甫临去，将刀截岩发而走。邻人逐之，变为一狐，追之不得。其后京邑被截发者一百三十人。初变为妇人，衣服净妆，行于道路，人见而悦之，近者被截发。当时妇人着彩衣者，人指为狐魅。

这狐狸照《玄中记》的标准，至少也有百年以上了。它善变妇人，却是藏不住尾巴，干的坏事倒不怎么严重，只是将人的头发截短。狐截发，大约是从祝由科将秃发归委于狐作祟（前引帛书《五十二病方》第二例可参）演变来的。但一经渲染，便成了活灵活现的狐精变美女迷人害人的故事。

狐虽成了精，但想来是素被猎狗追咬怕了，记忆难以抹去，所以本事虽大，却仍怕狗。刘敬叔《异苑》说：

> 胡道洽，自云广陵人，好音乐医术之事。体有臊气，恒以名香自防。唯忌猛犬。自审死日，戒弟子曰："气绝便殡。勿令狗见我尸也。"死于山阳。殓毕，觉棺空。即开看，不见尸体。时人咸谓狐也。

这胡道洽虽自云广陵人，我却怀疑他是西方胡人。胡人常有腋臭。汗腋下汗腺阻塞的一种遗传病，人多称为"狐臭"。据陈寅恪先生推测，此实"胡臭"之讹。盖当晋末胡人大批入中原，汉人初识此臭，知为胡人中所特有。这位"体有臊气"的朋友又姓胡，属胡人无疑。他却偏要讳其祖籍，于是人对其臭已是怀疑，更兼怕猛犬，便被人怀疑为狐。人们将怕犬当成狐的特点之一。唐传奇乃至清代的《聊斋》中，常写到变成美女的狐一遇猛犬，便失了常态，现出原形没命奔逃，盖皆系一脉相传。

魏晋六朝时，普遍认为狐除与一般妖精一样能变人之外，特别喜淫，并由此显露迷人的本性。当时流传的故事中都有类似记载。《搜神记》卷十八记载东汉建安中，西海都尉陈羡部曲王灵孝被狐迷故事，并对狐的善淫作了个解释。那故事说：

灵孝无故逃去，羡欲杀之。居无何，孝复逃走。羡久不见，囚其妇。其妇实对羡曰："是必魅将去。当求之。"因将步骑数十，领猎犬，周旋于城外求索。果见孝于空冢中，闻人犬声怪避。羡使人扶以归。其形颇像狐矣，略不复与人相应，但啼呼索阿紫。阿紫雌狐字也。后十余日，乃稍稍了寤，云："狐始来时，于屋曲角鸡栖间作好妇形，自称阿紫，招我。如此非一，忽然便随去，即为妻。"暮辄与共还其家，遇狗不觉。云："乐无比也。"道士云："此山魅。狐者先古之淫妇也，名曰阿紫，化为狐，故其怪多自称阿紫也。"

这是一个影响深远的狐狸精迷人的故事，灵孝的无故逃去，大约是精神病症的表现，这儿被解释成狐魅作怪。狐变成美女，将灵孝迷到空坟中，闹得人也有些狐的样子，迷了本性，精神失常。这是后来许多人狐恋爱、狐淫人迷人故事的蓝本，或者说，是一种模式。

那道士对狐善淫的解释，是否表达了上古以来的传统观念，很值得怀疑。恐怕将狐的善淫看成先古淫妇所化，多少有佛教传说中关于淫妇要轮回做畜生的投影。不过，狐能变美女善淫迷惑人，却被作为一个共识被肯定下来。狐狸精善迷人，所以有"狐媚"之称。《谈薮》述北齐后主时的故事说，武平中，朔州府门，无故有小儿脚迹，及拥土为城雉之状，"察之乃狐媚"。可见当时已以"媚"泛称狐狸精。凡骂善挑拨是非的妖艳年轻女子，常称为"狐狸精"、"狐媚子"，即是从这儿来的。不过后世的狐狸变化万端，也不专称阿紫了。而且不仅雌狐，连雄狐也被目为善淫。我

们后面将要分析的人妖恋，相当一部分就发生在人和狐狸精身上。

狐的传说在唐代的影响愈益扩大，对狐神的信仰进入兴盛期。唐张鷟的《朝野佥载》云：

> 唐初以来，百姓多事狐神，房中祭祀以乞恩，食饮与人同之，事者非一主。当时有谚曰："无狐魅，不成村。"

唐代狐神信奉的广泛，提高了狐的地位。六朝《玄中记》提出的"天狐"的概念，这时变成了丰满的形象，就是表现之一。天狐是狐精中最厉害的一种，它与一般的妖精不同，不仅法力低点的法师奈何不了它，就是本事高强的，抓住它也不能杀。题为中华仙人李淳风注的《金锁流珠引》卷二十三，有一种"禁断天狐"的法门，"抓"来天狐后，只能杖决，不能杀。注引《经》云：

> 天狐不用杀，但决二十下，缚送东海，令水官掌。十年或五年、十五年、二十年，由考召法师处分。

狐一旦升天，法力便强了许多倍，抓住了，也杀不得。看来在天宫中服役的妖怪也有刑不上大夫的特权。当然，捣蛋太厉害，也难免让它吃点苦头。《广异记》说，长孙无忌家，忽遇狐媚。这狐可是只雄狐，把无忌的美人占了。请了术士崔参军来治它，崔乃召家神询问：

> 神等前白云："是天狐，力不能制，非受赂也。"崔令捉狐去。少顷复来，各著刀箭，云："适已苦战被伤，终不可得。"言毕散去。崔又书飞一符，天地忽尔昏暝，帝及无忌惧而入室。俄闻虚空有兵马声，须臾，见五人，各长数丈，来诣崔所，行列致敬。崔乃下阶，小屈膝，寻呼帝及无忌出拜庭中，诸神立视而已。崔云："相公家有媚狐，敢烦执事取之。"诸神敬诺，遂各散去。帝问何神？崔云："五岳神也。"又闻兵马声，乃缚一狐坠砌下。无忌不胜愤恚，遂以长剑斫之，狐初不惊。崔

云："此已通神，击之无益，自取困耳。"乃判云："肆行奸私，神道所殛，量决五下。"狐便乞命。崔取东引桃枝决之，血流满地。无忌不以为快，但恨杖少。崔云："五下是人间五百，殊非小刑。为天曹役使此辈，杀之不可。使敕自尔不得复至相公家。"狐乃飞去，美人疾遂愈。

这天狐实在厉害。五岳神自汉以来，就是地上尊神的首脑，他对于天狐竟要五神合力才能战而擒之，真是非同小可。对天狐的处罚，是杖刑和流放，乃原因是"天曹役使此辈"。它们是天廷的执役，岂可随便杀了?! 类似故事，也附在名道士叶法善身上。一次请他捉狐，他说："此天狐也，能与天通。斥之则已，杀之不可。"(见《太平广记》卷四百四十八《杨伯成》)

唐代的狐神仍不免迷人、捣乱，特别是雄狐喜淫妇女，雌狐善惑美少年。这是从南北朝甚至更早就形成的观念。到了唐，似乎它们偷人为欢的胃口越来越大。《广异记》载曰：

唐开元中，彭城刘甲者为河北一县，将之官，途经山店，夜宿，人见甲妇美，白云："此有灵祇，好偷美妇，前后至者，多为所取，宜慎防之。"甲与家人相励不寐，围绕其妇，且以麵粉涂妇身首。至五更后，甲喜曰："鬼神所为，在夜中耳，今天将曙，其如我何。"因乃假寐，顷之间，失妇所在。甲以资帛顾村人，悉持棒，寻麵而行。初从窗孔中出，渐过墙东，有一古坟，坟上有大桑树，下小孔，麵入其中，因发掘之。丈余，遇大树坎如连屋，有老狐，坐据玉案，前两行有美女十余辈，持声乐，皆前后所偷人家女子也。旁有小狐数百头，悉杀之①。

这狐狸，人们既恨又怕，只是它颇有神通，便有人想出役使野狐的办法。《朝野佥载》记一个故事说：

---

① 《太平广记》卷四百四十八引《广异记》。

唐前御史王义方黜莱州司户参军，去官归魏州，以讲授为业。时乡人郭无为颇有术，教义方使野狐。义方虽能呼得之，不伏使，却被群狐竞来恼，每掷瓦甓以击义方。或正诵读，即裂碎其书，闻空中有声云："有何神术，而欲使我乎！"义方竟不能禁止，无何而卒。

这王义方本事不济，所以狐不服管束。狐狸们反而去捣蛋，羞辱义方。不过从这故事看到，当时有役狐的想象，也有这类法术。至于道教徒，自信其神力可以役天狐，那又非寻常术士的役野狐可比。段成式说："道术中有天狐别行法。言天狐九尾金色，役于日月宫。有符有醮，曰可洞达阴阳。"①这天狐既有符可调动它们，又有祭祀(醮，即祭法之一)的一套方式，是役使和笼络兼而行之。这法门没有留传下来，只在道士的法术书中载有掐诀的"天兽目"，认为掐住这个部位，就能禁制天狐等兽，大约是"天狐别行法"的孑遗。当然役使的难免有风险，稳当一点的是对之膜拜，祭祀求福。结果闹得到处是狐。"无狐魅，不成村"，狐神跑进了家家户户。

宋代，在家家房中祀狐的基础上，又广建狐王庙，"妖巫挟之为人祸福，风俗尤信向，水旱疾疫悉祷之，民语为之讳狐。"② 狐对祸福的支配力似乎扩大了许多，原来遇灾向天神地祇祷告，现在转向狐狸，狐的神性进一步升格了。民间的"讳狐"，也证明了狐的淫威之盛。

明清时，对狐狸精的信奉达到了极盛期。人们称狐多用大仙、狐仙，一般不敢直呼其名，对狐的祭祀也极普遍。狐的传说，遍于中国，喜欢说狐的村夫野叟、僧、道、士大夫，各色人等都有。

---

① 段成式：《酉阳杂俎》前集卷之十五。

② 《续资治通鉴长编·宋真宗》。

倘若有灾祸发生或精神失常，所作的迷信解释，则非鬼即狐，狐几乎成了妖魅的共名。清代笔记小说中记下的妖狐、狐仙的故事不可胜数，狐的面貌身分也千姿百态，性格复杂多样。这属于艺术形象的狐，我们放到第五章去讨论。这儿仅说对狐的信奉和祭祀。

这时期的狐，似乎喜欢与人杂处。不仅荒坟丛林为狐窟宅，而且人家宅院也喜欢占据。以清代北京为例，据赵翼说：

> 京师多狐祟，每占高楼空屋，然不为害，故皆称为狐仙。余尝客尹文端第，其厅后即大楼，楼下眷属所居，楼之上久为狐宅，人不处也。尝与公子庆玉同立院中，日尚未暮，忽的泥丸如弹者抛屋而下，凡十数丸。余拾其一仰投之，建瓴之屋宜即抛下矣，乃若有接于空中者，不复下，亦一奇也。余僦屋醋张胡同，其屋已数月无人居，初入之夕，睡既熟，忽梦魇，若有物压於胸腹者，力挣良久始得脱，时月明如画，见有物如黑犬者从窗格中出。明日视窗纸，绝无穿破处。先母命余夕以二鸡卵、一杯酒设于案，默祝焉，诘朝，卵酒俱如故，而其物不复至。[1]

赵翼记下了许多亲历的事件。从科学角度言这些事件的原因不能归于狐，但任何反常的行事都归因于狐祟，倒很能反映出当时人的心态。北京这样，其他地方亦复如此。而这种心态，明代已然。当时人们便将许多神秘的现象指为妖狐所为。扶乩中称有狐仙临坛，夜间恍惚见有人物形象称是妖狐。顾其元《客座赘语》卷三云："余又记王公少冶官刑部，差竣归京，未携家，往寓中卧室，以席布地。夜忽觉有物压其胸，而身遂如在磨盘上，旋转如风，眩晕甚，然心了了。强力簸顿之，其物堕床下，走席上，窣窣有

---

① 《簷曝杂记》卷二。

声，急呼僮起逐之。僮仓卒开门，遂逸去。"对此，他解释是，"皆妖狐所为。"大致说来，明清人头脑中的鬼魅，主要指人鬼和妖狐。

在一般人的心目中，狐常居于人境。深宅大院、空关楼阁都是栖身之处。它们有时无影无踪，有时有影无形，有时化成倩女俊男，和人间的男女们或恋爱，或同居，或闹别扭。总之，狐与人的距离更近了，以至闹到人狐难分的地步，而清代人已习以为常。纪昀曾说："余家假山上有小楼，狐居之五十余年矣。人不上，狐亦不下，但时见窗扉无风自启闭耳。楼之北曰绿意轩，老树阴森，是夏日纳凉处。戊辰七月，忽夜中闻琴声棋声。奴子奔告姚安公。公知狐所为，了不介意，但顾奴子曰：'固胜于汝辈饮博。'次日，告昀曰：'海客无心，则白鸥可狎。相安已久，惟宜以不闻不见处之。'至今亦绝无他异。"[①]狐居于人宅，清人已普遍相信。清人叙述的各种狐仙故事，不少就发生在宅舍之中。当然像纪昀父亲那么有定力的人不多。狐应居于旷野，清代何以多居人宅？《阅微草堂笔记》刘师退所述狐故事作了解释。大略言狐与某学究交好，学究曾问："或居人家，或居旷野，或何也？"那狐回答说："未成道者未离乎兽，利于远人，非山林弗便也。已成道者事事与人同，利于近人，非城市，弗便也。其道行高者，则城市山林皆可居。如大富大贵家，其力百物皆可致，住荒村僻壤与通都大邑一也。"[②] 自然，"狐"所说，仍是人所说。这则资料反映了清代狐居于人宅的观念被普遍接受。人与狐的距离缩短，狐的身上，也更多地增添了人情味。这点我们在讨论精怪艺术形象中的人情世故时再说。

当着狐迷人，狐与人恋爱等等观念深入人心时，竟然有人冒

① 《阅微草堂笔记》卷三。

② 《阅微草堂笔记》卷十。

充狐的奇闻发生。纪昀曾记一事说：

> 有卖花老妇言：京师一宅近空圃，圃故多狐。有丽妇夜逾短垣，与邻家少年狎。惧事泄，初诡托姓名。欢昵渐洽，度不相弃，乃自冒为圃中狐女。少年悦其色，亦不疑拒。久之，忽妇家屋上掷瓦骂曰："我居圃中久，小儿女戏抛砖石，惊动邻里，或有之，实无冶荡蛊惑事，汝奈何污我？"事乃泄。异哉，狐媚恒托于人，此妇乃托于狐。人善媚者比之狐，此狐乃贞于人。①

这故事末尾纪昀的感慨且不来讨论。就故事本身说，那姑娘借狐以掩饰真实身分而少年竟"不疑拒"，信以为真，而且也不觉得恐怖或嫌其为异类，倒是十分有趣的。这正是狐狸与人的关系（当然主要是情感上或者文化认同意义上的）日益亲近的反映。

与唐的对狐仙"房中祭祀以乞恩"的情况相似，清代祭狐之风极盛。其祠甚至设到官府衙门中去了。一些道教名山狐仙祠也极普遍。先说官署中祠狐的情况。薛福成《庸盦笔记》卷六《宁绍道台署内狐蛇》云：

> 余将赴宁绍道台任时，即闻宁波有三将军之说，皆巨蛇也。其在提督署中者曰大将军，在道署中者曰二将军。在府署中者曰三将军，然向不轻出见。及余到署，细察形迹，惟署后有小屋，供财神，其旁白发而坐者三人，询之旧吏，乃云狐也。署室承尘上，常有声响，始以为鼠，久而谛之，与鼠稍异，或于板壁及桌椅上作剥啄声，余厉声呵之，乃稍止，然既止复响。既而试得一诀，但若无所闻者，置之不理，再响数次，即不复响矣。仆婢有失小物，及头足微疾者，均往财神祠中爇香烛，亦颇有奇验，但事稍重大则不灵。

---

① 《阅微草堂笔记》卷二。

狐是妖精，即使被称做仙，在传统的祀典中仍然没有位置。这类庙祀，依封建礼典的标准，它属于淫祀一类。清代的士大夫无论为宦或在野，多有信狐仙者，但多是个人行为。现在狐仙祠设到官署中，是有些异乎寻常的。这类官署有多少，无法深究。仅从宁绍道台署的情况看，其事由来已久，衙中书吏婢仆都熟知其事，并不觉得不合理义，历任长官也不干涉，看来是上下皆默认了的。官署中祀狐，也不仅此一处。早在薛福成一百多年前，蒲松龄《聊斋志异》就记过《遵化署狐》云："诸城邱公为遵化道。署中故多狐。最后一楼，绥绥者族而居之，以为家。时出殃人，遣之益炽。官此者惟设牲祷之，无敢迕。"此资料中没有说明是否立祠塑像，而且其祀被一刚烈官员斩绝，比不上宁绍道署中的狐仙可以安享香火。

狐仙之祀，不少与道教的神庙相混杂。道教的庙观，原与民间信仰、习俗有扯不清的关系。民间一般的庙，往往是佛菩萨、太上老君、关帝等等济济一堂，其中混杂狐仙，不难理解。有些散处于乡村市镇的道教小庙，适应民间的这种习俗，给狐仙留个位子，也算不得反常。最奇怪的是在一些"正宗"的道教名山如龙虎山、武当山皆有狐仙祠，是狐仙与正神、天师差不多可以平起平坐了。其中最不可思议的是天师府中的狐仙堂了。

嗣汉天师府中原有"三省堂"，前为客厅，中为狐仙堂，后为天师内宅。前厅今已改为天师殿，后厅作为展览场地。狐仙堂原址，人仍可确指。笔者 1993 年 9 月到龙虎山考察时，对这狐仙堂产生极大兴趣，多方询问，但仍是个解不开的谜。

首先是这狐仙堂起于何时？谁都说不上来。按嗣汉天师府，亦名大真人府，宋朝崇宁四年（1105 年），始建于上清镇关门口。元朝延祐六年迁建长庆里，后又迁今址。因元时封三十六代天师张宗演为"嗣汉天师"，遂称"嗣汉天师府"。明洪武元年（1368

年)，太祖朱元璋赐白金十五镒，由第四十二代天师张正常在今址重新修建，同时封张正常为“正一嗣教真人”，天师府遂又称“大真人府”。明宪宗成化三年(1467年)赐御书“大真人府”匾额。成化二十一年，正德五年，均先后敕修府第。嘉靖年间，又命中官吴猷同江西巡抚对“天师府”进行扩建，使该建筑始具规模。现存“天师府”的殿、堂、楼、阁等多为清嘉庆、乾隆、同治时根据旧制所修葺。狐仙堂何时建，素无记载。

其次，是天师府为什么祠狐仙?按说天师在明清时代是道教的首领，在一般老百姓的心目中，天师犹如神仙世界的权力执掌者，一些小的神祇如城隍，还需由天师封颁。现仍遗存的“上海县城隍显佑伯印”，就镌着“正一大真人颁”的字样。天师府中奉祀的正神有一百七十余尊，该处称“万法宗坛”，盖综合了正一、灵宝、上清诸派共奉的尊神在内。天师素以斩妖捉怪出名，清代小说中每谈到妖狐厉害时，即请正一真人委法官劾治。但不知怎么的，正一法坛的紧邻、天师内宅前的仙友竟是狐仙!对此，当地有两种不同的解释。一种是对天师祠狐取讥讽态度的。被收到民间故事集中的《张天师与狐狸精》说，这妖狐是天师的同党，与天师约定:“小妖去人间作乱，只要天师符箓一到即止。那时天师为民除害，名扬天下。”当我坐着竹筏沿泸溪河顺流考察龙虎山风景区时，篙工说的大致也如此。不过，信道的则另有一种解释。说是那狐原是妖怪，被天师收服了。天师怕它跑出去作怪，所以一直将它安置在身边，不让乱跑。显然，两种解释截然不同，其关键乃在对张天师本人道德的评价相反。

不过，据笔者推测，此事的原委恐怕不会那么简单。设立此堂，是兼崇拜祭祀和役使的双重心理的，而其源头，是唐代“天狐别行法”的遗意。前面介绍过此法“有符有醮，曰可洞达阴阳”。符为调动、役使的权力凭证，醮则是供养祭祀的方法。道士行法时，

常发符召神将；法事完了后，又要设醮谢将，即犒劳天兵天将们。只是此处所符醮的对象是狐仙，而不是天上的神将。至于狐仙堂设于内宅之前，只是沿用民间“房中祭祀以乞恩”的习惯。狐仙则既有卫护家宅的职责，也须发挥其“洞达阴阳的才干，向天师报告信息。

近代，奉祀狐狸，仍是普遍的民俗。北方的情形更加突出。华北民间信仰中，狐、刺猬、黄鼠狼、蛇、田鼠等占着主要地位合称五大仙，而其中狐的地位又最高。比如民国二十五年(1936年)刊印的河北《涿县志》云该县民众：

> 唯对狐仙信仰甚深，家家供奉，并敬书“天下财源主，七十二口仙”。类似联语之纸条粘贴之。遇有小疾病，即云闹老仙。且每至秋后，各家均须安神。所谓安神者，即请一不解道德经，专学安神法之道士，服道家衣，手击木鱼，口中念念有词；备具香供，通宵达旦乃毕事。[1]

狐在北方较盛，在南方的气焰也不低。前引天师府狐仙堂，便是在江西的。《中华全国风俗志》下篇卷五记述皖江南岸的芜湖，对狐的崇拜也不亚于北方：

> 芜俗佞狐，商铺几於家家设位供养。闹市中有狐仙堂数处，笙歌祭享，月必十余次。土人不敢直呼为狐仙，奉之为仙姑，称之曰老太。小儿有误呼之为狐者，其家人必痛责之，且为之忏悔于大仙之前。各家于小儿种痘时，祀狐最虔，称之为花老太，据云稍有不敬，小儿必无幸免者。

狐崇拜的盛行，大抵到本世纪四十年代为止。五十年代后，由于社会变迁，始渐敛其气焰。

---

① 引自《中国地方志民俗资料汇编・华北卷》，书目文献出版社1989年版，第315页。

（三）精怪特征的典型

“五通”和狐都是兽妖。狐，在中国曾是分布广泛的犬科动物。在中国有北狐和南狐两种，其分布以长江以北为盛。江南比较少见，但不是没有。古人曾有“南方无狐狸，北方无鹧鸪”的说法，实际上并不确切。俗说“狐狸”，实际上狸是山猫，与狐是另一动物。狸属猫科，与狐不同科。然而在古人的一些传说中，狸与狐常常相混。有时述及狐穴时，狢、獾等物也在内，似乎连带着做一族。“五通”的原形比较复杂，它们大抵是在山魈信奉中分化出来的。它们有时似猱，有时似龙，具体形象比山魈更变幻不定。蒲松龄《聊斋志异·五通》，称它们为马、猪和不知名的水族。福建有所谓武圣五公，“其象皆畜首人身，有猪首者、牛首者、马首者、狼首者、犬首者”。武圣五公为五圣的流变。这些都说明五通也是以兽妖为基础的，指称为水族，比较偶见。它们的盛行，表明了兽妖在中国精怪中的强势。在以农耕为主的中国，与人们生活最密切的乃是哺乳类动物，人类是从哺乳类动物进化来的，因此智商最高的哺乳类与人相近似之处，比较鸟类、爬行类、鱼类等要更显著一些。而狐在动物中以狡猾著称，因此它们被当成善迷惑人的妖精，其说也是有其生物学上的特点的。

五通和狐，都是群体妖神，但却带有似人非人，似鬼非鬼，似仙非仙的品格。纪昀评论说：“人物异类，狐则在人物之间；幽明异路，狐则在幽明之间；仙妖异途，狐则在仙妖之间。故谓遇狐为怪可，谓遇狐为常亦可。”[①] 精怪的原形是物，但它们早被拟人化，而且在发展中，被加进了神仙、人鬼的某些品格。它们变幻无常，具有超人的本事，与神、与仙的品格有相通之处；人们对它畏惧的多，因而又像鬼，与鬼为同类。故其足迹几遍中国。而在其

① 《阅微草堂笔记》卷十。

发展过程中，二者的神仙品格在抬高。因此，在五通、狐仙盛行的时候，它们竟可与正统的宗教和法术抗衡。

袁枚《子不语》卷七《狐祖师》叙述盐城村戴氏女为狐所凭，请村北圣帝祠金甲邹将军杀妖，惹动狐们来报复。邹将军杀狐甚多，却出了岔子，托梦给戴家说："我以灭狐太多，获罪于狐祖师，狐祖师诉于大帝。某日大帝来庙按其事，诸父老盍为我祈之！""众如期往，伏于廊下。至夜半，仙乐嘹嘈，有冕服乘辇者冉冉来，侍卫甚众。后随一道人，庬眉皓齿，两金字牌署曰"狐祖师"。圣帝迎谒甚恭，狐祖师曰："小狐扰世罪当死，但部将歼我族类太酷，罪不可逭。"圣帝唯唯。村人自廊下出，跪而请命。[1] 结果，邹将军还是被罚俸一年，调管海州地方。所谓"圣帝"具体名号不知，是人心目中的正神总不会错的，而其称大帝，庙立于村北，极可能是北极真武大帝，明清时的地位极高。而对狐祖师却迎谒甚恭，足见狐狸地位之高了。

陆容《庚巳编》卷五述江南奉祀五通时说：

> 吴俗所奉妖神，号曰五圣，又曰五显灵公，乡村中呼为五郎神，盖深山老魅、山萧木客之类也。五魅皆称侯王，其牝称夫人，母称太夫人，又曰太妈。民畏之甚，家家置庙庄严，设五人冠服如王者，夫人为后妃饰。贫者绘像于板事之，曰"圣板"。祭则杂以观音、城隍、土地之神，别祭马下，谓是其从官。每一举则击牲设乐，巫者叹歌，辞皆道神之出处，云神听之则乐，谓之"茶筵"。尤盛者曰"烧纸"。虽士大夫家皆然，小民竭产以从事，至称贷为之。一切事必祷，祷则许茶筵，以祈阴祐。偶获祐则归功于神，祸则自咎不诚，竟死不敢出一言怨讪。有疾病，巫卜动指五圣见责，或诫不得服药，愚人信

① 《子不语》第176页。

之，有却医待尽者。

五通之祀有时竟可凌驾于观音之上，城隍、土地更不在话下了。在江南人的信奉中它们可谓独占鳌头。

社会上所谓被狐、五通所迷，实际上是对精神病原因的一种迷信解释。精神病，在古代是极难对付的病症，成病机制在人的心理世界之中，古人是难以理会的。对病人的呓语、昏迷和异常举动，在迷信者看来，都是被妖魅迷住心智的表现；在妖怪的神祠和传说普遍的地区，人们又会由对怪的恐惧引发精神病。其中的"花痴"即由性心理失衡引发的精神病，在迷信者看来，便是遭妖怪淫乱的表现。社会上精神病患者历代都有，附著于其上的迷信解释，也常不胫而走。这种情形，正是其传播的重要社会心理支撑。在第三章，我们还要加以讨论。

狐和五通，又是精怪难以根绝的重要象征。它们都曾遭禁，却不断为祟于社会，政令对之也无可奈何。

宋代，曾经由朝廷下令毁狐王庙："宣和七年秋，有狐由艮岳直入禁中，据御榻而坐。诏毁狐王庙"。[①] 但并不奏效。五通，明清时地方官都曾下令禁止。最有名的如清江苏巡抚汤斌，对苏州的五通，"收其偶像，木者焚之，土者沉之，并饬诸州县有关此者悉毁之"。[②]

当时人都称五通被禁绝了，但事实并非如此。汤斌禁五通是在康熙朝，但乾隆朝的赵翼说：

然实未尽绝也。余少时见邻人王祥龙及俞奕千之女皆

---

① 《宋史》卷六十六《五行志》四。艮岳，是宋徽宗为求仙所营构的大假山，规模宏大，被征民夫极多，其地山峦水池交杂，林木扶疏，寻常百姓禁止入内，人迹稀少，宜为狐兔之窟。

② 《清史稿·列传》五十二。

犯此祟，谓之神和病。男则有女鬼与合，女则有男鬼与合，来则必有泄精遗血之事。而山村野岸，尺五小庙所在有之，如汀州七姑子、建昌木神三郎之类。盖幽明之际，变幻无穷，固非令甲所能禁也。[①]

当时在中国民间对狐与五通的信奉已根深蒂固，而且有不少现实的"例子"在加固着这些信仰，光凭政令，是禁不了的。

① 《陔余丛考》卷三十五。

第三章　恐惧和亲昵
——面临精怪的矛盾心理

精怪的观念伴随着中国人几千年。这观念的存在物，原始时代都认为是事实上的存在。文明时代以后，一部分有识之士对它的真实性提出了质疑，但对大部分人来说对它的存在是没有怀疑的，至少是将信将疑的。

假如我们考察一下人们对精怪的情感或态度，那么会发现，人们对它是畏惧的多，厌恶的多，其原因它是一种恐怖的源泉。精怪绝大多数是害人的鬼魅，不少还是吃人不吐骨头的恶魔。然而，另一面，人们对那些充满恐怖的精怪故事，又是喜欢说，喜欢听的。不仅如此，自古以来，还流传着不少人与妖精恋爱婚配的故事。故事在社会上的原型，则是人在似梦非梦时与美貌妖精的缠绵情愫。然而就在人妖恋的当事者个体感受到恋情的热烈和温柔时，他或她的家人、亲友却正一愁莫展地看着人被妖迷的可怕的病态发展。所以，在精怪身上，人们的感情体验便呈现出恐惧与亲昵的交织。

一、怕 见 和 乐 闻

精怪这样东西，若有若无、变幻不定，因此喜欢听妖怪故事的人很多。特别古代文化传播手段比较贫乏，口头的民间故事成为民众文化享受的主要内容，而其中精怪故事又占了相当比例。

精怪故事很动人，精怪本身，却弥漫着一层恐怖狰狞的气息，使人怕见、怕遇，怕和它们打交道。人们想象中的精怪会迷人害人乃至吃人，真要遇上了，可不是闹着玩的。乐闻和怕见，是人们面对精怪固有的矛盾心态。

（一）对妖怪畏慎心理的前提——与灾祸的联结

妖怪只在观念中存在，但在漫长的历史时代中，却被相当一部分人，某些时代可以说是绝大多数人当成实有，而且被当成多种灾祸的原因。许多人对妖怪和灾祸的联系可以概括为两句话：

妖怪必定带来灾祸；

灾祸后面多数潜藏着妖怪。

在这里，妖和灾是相互诠释着的。问题是这两个命题本身并不确切，因为其中的妖怪并不存在。然而，这两个命题被迷信妖怪的人当作既定的无可怀疑的逻辑前提，碰到生活中的异常情形，便依之作出解释。这种解释其实是一种循环论证。

假如对古人心目中精怪与灾祸联系的不同情形稍加分类，大致有三种情况。一是它预示着某种灾祸的降临；二是精怪直接干扰人的活动，破坏人的事业的成功；三是精怪迷人吸干人的精血或者将人吃掉。

认为怪异的现象预示着某种灾祸，由来已久。社会上相当一部分人都持有这样的观念。敦煌卷子《白泽精怪图》云："人家无故怨者，皆是诸鬼精变颤使然。"怨指家庭成员间不和睦闹意气，这类纯粹的人事关系，也被解释成"鬼精"作祟，遑论其余。据《白泽图》说：

雌雉无故入家者，名曰神行，家必有暴死者。急去勿留居舍里。

蛇无故入人家里，□廟（庙）迹（迹）遁者皆大凶，勿煞之理人骨，吉。

(鼠)上树者有大水至,不度一年必至。

鼠群行者有大水,不过一年。

六畜能言者,勿煞,吉凶如其言也。

前述各种"变怪",绝大多数都是灾祸的预兆。其中有一些,是不无道理的经验之谈。比如鼠上树预示有水灾,实是天气变化的一种物候。动物的这种本领在今天看来也是值得重视的,实际也利用来为防灾服务。但绝大多数变怪与祸事的"联系"都是没有必然性的人为规定。

动物变怪,预兆最严重的是有人暴死,轻的也会带来疾病。所以要加以厌胜,除去灾殃。比如:

鼠鸣及屎溺物上为怪不止,以丙丁、巳午日□取常扫烧着其处永不复来矣。

凡鼠为怪,名阴贼□和黄土涂室内近床下地三方尺,以黄土为犬长六寸,宜吉日取犬捐交道间,殃除已。

犬见人户者,勿煞之,煞之,家大败,□以沾布逐犬粉榜之即已。①

此外,有些无生命的变怪,如草夜间有光,家中无故有腥臭、门户无风自动、家中出现不寻常的声响等等,也都认为有着神秘的兆示。比如《白泽精怪图》记述一组釜鸣之兆,就很典型:

子日釜鸣,妻内乱。

丑日釜鸣,有上客。君子会。

寅日釜鸣,有嫁娶吉庆会。

卯日釜鸣,长子徭役,其门(?)不好。

辰日釜鸣,家有行,非父则母。

巳日釜鸣,忧聚众狱讼事。

---

① 敦煌遗书《白泽精怪图》(伯 2682)。

午日釜鸣，家有忧，奴婢事。

未日釜鸣，家德有吉。

申日釜鸣，家聚众，又有丧。

酉日釜鸣，有祀祠事。

戌日釜鸣，凶耗钱财，凶。

亥日釜鸣，官禄成家安乐，无殃咎，吉。

这釜鸣，是煮饭锅与外界的振动发生共鸣的现象。在科学不发达的古代，被视为神秘力量推动下出现的怪异现象，是可以理解的。干宝依据汉代以来的官方妖怪学的观点，称："妖怪者，盖精气之依物者也。岁乱于中，物变于外，形神气质表里之用也。本于五行，通于五事。虽消息升降，化动万端，其于休咎之徵，皆可得域而论矣。"① 而一般民众碰到妖怪是认为"咎"多"休"少，所以害怕的情绪占着上风。

精怪又常常被看做能直接带来灾祸。比如蛟的出现总是与洪灾联系在一起，旱魃的出现带来赤旱千里，火精的出现，常常引起居宅起火，延烧邻里。就连小小的虾蟆精，有时也被当作带来狂风冰雹的罪魁。据清人姚元之说："甘肃徽县多虾蟆精。往往晴天陡作黑云，遂雨雹，禾稼人畜甚或被伤。土人谓之'白雨'。其地每见云起，辄以枪击之，轰声群振，云亦时散。平时有入山者，见山谷间虾蟆无数，不论大小，口俱衔冰。皋兰沈大尹仁树为徽县少府时，有阵云起，众枪齐发，云中堕一皂靴，送置城隍庙，翌日，失所在。沈之姪亲为星伯同年言之。盖虾蟆阴类，阴气所积，时或为灾。北地亦常有之。此精乃喜着皂靴，殊可怪也。"②

这妖怪，常常无事生非，闹得人家中不得安宁，甚至家破人

① 《搜神记》卷六。

② [清]姚元之：《竹叶亭杂记》卷八。

亡。《搜神记》卷十八记一个故事说：

> 晋时，吴兴一人有二男，田中作时，尝见父来骂詈赶打之。儿以告母。母问其父，父大惊，知是鬼魅，便令儿斫之。鬼便寂不复往。父尤恐儿为鬼所困，便自往看，儿谓是鬼，便杀而埋之。鬼便遂归，作其父形，且语其家："二儿已杀妖矣。"儿暮归，共相庆贺。积年不觉。后有一法师过其家，语二儿云："君尊侯有大邪气。"儿以白父，父大怒。儿出以语师，令速去。师遂作声入，父即成大老狸，入床下，遂擒杀之。向所杀者，乃真父也，改殡治服。一儿遂自杀，一儿忿懊亦死。

好好的一户人家，被老狸精弄得家破人亡。

更可怕的是，妖怪常常会直接吃人、偷孩子，或将人精血吸尽。一句话，是将人整死。

有的妖怪喜欢偷人家小孩子。秦简《日书》说小孩常夭折，是罔象所为。另有一种姑获鸟也是这样的妖怪。《玄中记》："姑获鸟夜飞昼藏，盖鬼神类。衣毛为飞鸟，脱毛为女人。一名天帝少女，一名夜行游女，一名钩星，一名隐飞。鸟无子，喜取人子养之，以为子。今时小儿之衣不欲夜露者，为此物爱以血点其衣为志，即取小儿也。故世人名为鬼鸟，荆州为多。"这姑获鸟有的传说中又称它叫夜星子，专门掠夺小儿魂魄，所以有小孩的人家到晚上都紧闭门户，防止祸从天降。

妖怪往往狰狞可怖，会无端地进攻人。比如出殡时用的方相头，久能成怪。有一个故事说："扶阳王桓彦范，少放诞，有大节，不饰细行。常与诸客游侠，饮于荒泽中。日暮，诸客罢散，范与数人大醉，遂卧泽中。二更后，忽有一物，长丈余，大十围，手持矛戟，瞋目大唤，直来趋范等。众皆俯伏不动，范有胆力，乃奋起叫呼，张拳而前，其物乃返走。遇一大柳树，范手断一枝，持以击之，

其声策策，如中虚物。数下，乃匍匐而走。范逐之愈急，因入古圹中。洎明就视，乃是一败方相焉。”①

方相头，是废弃的面具。更怕人的妖怪是僵尸。僵尸，与鬼有些不同。它是人的灵魂已跑走为鬼，但尸骸久而不烂，积久变怪。在人们的观念中，它们浑身长毛，狰狞可怖，见到人便会主动进攻。有时，僵尸又被当成旱魃，久旱不雨时被拖出来烧掉。明清时人记述的僵尸都十分可怕。袁枚记的一件事就十分典型：

> 颍州蒋太守，在直隶安州遇一老翁，两手时时颤动，作摇铃状。叩其故，曰：“余家住某村，村居仅数十户，山中出一僵尸，能飞行空中，食人小儿。每日未落，群相戒闭户匿儿，犹往往被攫。村人探其穴，深不可测，无敢犯者。闻城中某道士有法术，因纠积金帛，往求捉怪。道士许诺，择日至村中，设立法坛，谓众人曰：‘我法能布天罗地网，使不得飞去，亦须尔辈持兵械相助，尤需一胆大人入其穴。’众人莫敢对。余应声而出，问何差遣，法师曰：‘凡僵尸最怕铃铛声，尔到夜间，伺其飞出，即入穴中，持两大铃摇之，手不可住，若稍歇，则尸入穴，尔受伤矣。’漏将下，法师登坛作法，余因握双铃，候尸飞出，尽力乱摇，手如雨点，不敢小住。尸到穴门，果狰狞怒视，闻铃声琅琅，逡巡不敢入；前面被人围住，又无逃出，乃奋手张臂与村人格斗。至天将明仆地而倒。众举火焚之。余时在穴中未知也，犹摇铃不敢停如故。至日中，众大呼，余始出，而两手动摇不止，遂至今成疾云。”②

精怪的可怕，还因为它们变幻无穷，可以变美女、变俊男，在亲近人甚或与人恋爱婚配中吃人或吸尽人的精气。《太平广记》

① 《太平广记》卷三百七十二引《广异记》。

② 《子不语》卷十二。

就记了个狼变美女吃人的故事：冀州刺史的儿子，路上遇到一个容色美丽的女子，遂向其求婚：

> 初甚惊骇，稍稍相许，后数日野合，中路却还。刺史夫妻深念其子，不复诘问。然新妇对答有理，殊不疑之。其来人马且众，举家莫不忻悦。经三十余日，一夕，新妇马相蹋，连使婢等往视，遂自拒户。及晓，刺史家人至子房所，不见奴婢，至枥中，又不见马。心颇疑之，遂白刺史。刺史夫妻遂至房前，呼子不应，令人坏窗门开之，有大白狼冲人走去，其子遇食略尽矣。[1]

这是人遇上了狼精。狼要吃人，面对面碰上了，打得赢就打，打不赢还可以逃，决不会轻易让狼吃了。可它偏偏化成美女，不仅将丈夫吃了，连婢女、马匹都啃了个干净，比它的原形可是难防范得多。

被妖迷上再吃掉固然可怕，有时慢慢地被吸尽精气，也同样让人生畏，被迷上的人，——特别是那些和精怪谈情说爱的，不是精神恍惚，就是精气泄尽，骨瘦如柴，久之被吸成了人干。和邦额《夜谭随录》卷八《庄斫松》云：庄斫松和丘生一起落第，相伴居于北京城北一个废园中。丘惹上了狐狸精。"入夜，丘寤寐反侧，朦胧间，女子倏至。遂瞢腾如醉，相与交媾，猥亵之声四彻。庄惊觉，侧耳听之，不禁精遗满席。次日失晓，而丘起尤晏，朝食顿减，呵欠不时。庄诘其夜来何事，丘秘而不宣。庄大疑，夜假寐伺之。二更后，声复作，枕畔淫语，入耳喁喁，精又大泄。丘亦日就疲惫。庄询之，犹不吐实。庄正色曰：'吾二人皆作客异乡，家人系念，岂不甚殷？奈何以数千里外之身，致之狐鬼？君少年庶几不患，仆老矣，安能拼将涸之精，为君夜夜遗也？'丘惭谢曰：'君言药石

① 《太平广记》卷四百四十二《冀州刺史子》。

也，敢不拜嘉？如渠再至，当痛绝之。'是夕女不至，丘翊于庄，庄亦心喜。"[1] 后来请了喇嘛来收妖，总算二人捡回了性命，算是不幸中大幸。

总之，古人对于妖精，畏惧的情绪居多。对于陌生的，幽僻的环境，人们总存着戒心，生怕中了妖怪的道儿。穷乡僻壤不用说了，就是皇家的苑囿，有时也被看做妖精的窟宅。清姚元之记述说：

> 大觉寺在圆明园西，金之清水院也，今犹擅泉竹之胜。斌笠耕太仆尝游憩焉。次日晨起，欲穷附近山水，因至，山有二栈，其山甚高。山顶有玉皇庙，惟一老内监卢姓养静其中，每日下山樵汲自给，山有洞，洞口石明净若有人常摩挲者。又至城子山，山上皆砖砌，若城。山顶有真武殿一间，其门内尘封，乃返。告之方丈慧彻，慧彻戒莫再往。问其故，告曰："二栈之内监，颇有道行。前曾有女子至其旁挑之，诵经如故，久之不为动。女乃言曰：'本欲食汝，我乃洞中之蟒也，洞中之净石即我出入所致，汝修行颇坚，不能害，自后约为谈友，可乎？'内监许诺。女出入必风，于是日至城中，有所见闻，归必以告。因言：'但不能进内城，正阳门有关圣守之，各门皆有神，惟外城可至耳。'此处有蟒妖，不可轻至也。"[2]

这故事的由头，大约是那石洞的溜滑引起的，由此便怀疑有精怪出没。再进一步便坐实了吃人的大蟒精住在里边。不管怎么说，这僻静的去处，是有妖怪出没的，所以好心的老方丈便劝游人止步。通常说来，一旦某处传说有精怪出现，人们便会畏而却步，好好的房子会空关，美丽的花园会废弃，不得不经过的树林、道路、

---

① 《夜谭随录》第226页。

② 《竹叶亭杂记》卷三。

河湾，也会小心翼翼，常常要大白天才敢结伴而行。

（二）精怪恐惧症

精怪迷人、吃人的观念深入社会中后，在部分笃信其实有的人中，便患有一种精怪恐惧症。它的特点，在因怕妖，而疑虑周围有妖；因疑为妖更加惧怕，以至心理极度紧张，出现种种狰狞恐怖的幻象，复又被这样幻象吓出毛病，精神错乱，甚至因此致死。这是一种因迷信引起的畸形社会心理病症。有趣的是，它也会“传染”，在某一社会群体中，有时还会诱发出集体癔病。

且先引一段唐人小说中的笑话。

> 唐牛肃有从舅常过渑池，因至西北三十里谒田氏子。去田氏庄十余里，经岌险，多栎林，传云有魅狐。往来经之者，皆结侣乃敢过。舅既至，田氏子命老竖往渑池市酒馔，天未明，竖行，日暮不至，田氏子怪之。及至，竖一足又跛。问何故，竖曰：“适至栎林，为一魅狐所绊，因蹶而仆，故伤焉。”问何以见魅。竖曰：“适下坡时，狐变为妇人，遽来追我，我惊且走。狐又疾行，遂为所及，因倒且损。吾恐魅之为经，强起击之，妇人口但哀祈，反谓我为狐，屡云：‘叩头野狐，叩头野狐’，吾以其不自知，因与痛击，故免其祸。”田氏子曰：“汝无击人，妄谓狐耶？”竖曰：“吾虽苦击之，终不改妇人状耳。”田氏子曰：“汝必误损他人，且入户。”日入，见妇人体伤蓬首，过门而求饮。谓田氏子曰：“吾适栎林，逢一老狐变为人，吾不知是狐，前趋为伴，同过栎林，不知老狐却伤我如此。赖老狐去，余命得全。妾北村人也，渴故求饮。”田氏子恐其见苍头也，与之饮而遣之。（《太平广记》引《纪闻》）

这则故事提供的资料，很有价值。故事中的两个人相互怀疑对方是狐，一个人拳脚“抵抗”，一个被打向“野狐”叩头求饶。其前提，可以分析为三点：

第一当地传说有狐魅；

第二此二人都相信这一传说；

第三因为恐惧，心理过分紧张，误将对方当成狐狸精。

第一点可以说是一种社会迷信的氛围，第二点则是这两人的个体心理背景，一旦身临其境，这种被渲染很久的迷信氛围犹如一个高强度的信息场，会极其迅速地唤起这两人意识中对此地有妖怪的记忆以及相关的紧张、恐惧情绪，而这又导致第三点。因为情绪的紧张，会压抑思维的正常历程，影响对眼前事物的正常判断。老妇是怕狐，而想追上同行；其紧张之况显然加剧了老仆的紧张；及饱尝拳掌，老妇心目中只有妖狐为魅的一种判断。老仆打着人后，并未"显出原形"，应是纠正其错误判断的时候，但由于恐惧无暇思索了。

上述故事，尚是人吓人。在妖怪恐怖症中，不少是因见物怪，疑而成疾的。清王士禛《池北偶谈》卷二十五《张公洞树》云："康熙十八年，江南造战舰，凡千百年古树多被斧斤之厄。宜兴张公洞有大银杏树数株，相传数百年物也。巡抚下令苏松道方参议(国栋)亲往伐之，树皆血出。方惊悸得疾，旬日卒。方字千霄，称廉吏，又奉开府檄，而竟死。鬼神之灵谓何？"[1]银杏出"血"，是指流出汁液成红色，尽管怪异，但只是自然现象。方国栋见而惊悸得疾，显然也是怕妖怪的心思在作祟。这一心理的社会文化根源，极为深远。汉应劭《风俗通义》卷九《怪神》，记有一则"世间多有伐木血出以为怪者"。可见对伐木出"血"的现象，古人早已见到过，而且判断为有怪。而应劭对此是不以为然。他讲了这样一件事："谨按桂阳太守江夏张辽叔高去隔令家居，买田，田中有大树十余围，扶疏盖数亩地，播不生谷，遣客伐之，木中血出。客惊

① 《池北偶谈》第609页。

怖，归，以其事白叔高。叔高大怒，曰：'老树汁出，此何等血。'因自严行复斫之，血大流洒。叔高使先斫其枝，上有一空处，白头公可长四五尺，忽出往赴叔高，叔高乃逆格之，凡杀四头。左右皆怖伏地，而叔高恬如也。徐熟视，非人非兽也。遂伐其木。其年司空辟侍御史，后为兖州刺史，以二千石之尊过乡里，荐祝祖考。白日绣衣，荣羡如此，其祸安居？春秋国语曰：'木石之怪夔，魍魉'。物恶能害人乎！"[①] 可惜的是，社会上有这样认识的人，不算很多。从汉到清初，过了一千六七百年，社会上迷信心态依然如故。

这种精怪恐惧症，常常采取妖怪祟人、精怪附身的形式表现出来。俞樾《右台仙馆笔记》卷五载一事说："慈溪北门中亦有冯氏宅，相传此宅旧有驴精。冯氏一幼子患病，往往僵厥，云有长耳毛身人来至床头，持泥团强食之，疑即此驴精为祟也。后病愈，亦无他。"显然，那小孩是被驴精的传说吓怕了，故成梦魇。

从上面的例证看，这种精怪恐怖症，正是导致被怪"迷"的原因之一。这里不仿再举几个例子。

清纪昀曾记述说：

崔庄旧宅厅事西有南北屋各三楹，花竹翳如，颇为幽僻。先祖在时，奴子张云会夜往取茶具，见垂鬟女子，潜匿树下，背立向墙隅。意为宅中小婢于此幽期，遽捉其臂，欲有所挟。女子突转其面，白如傅粉，而无耳目口鼻。绝叫仆地。众持烛至，则无睹矣。或曰："旧有此怪。"或曰："张云会一时目眩。"或曰："实一黠婢，猝为人阻，弗能遁，以素巾幂面，伪为鬼状以自脱也。"均未知其审。然自此群疑不释，宿是院者恒凛凛，夜中亦往往有声，盖人避弗居，斯狐鬼入之耳。又宅东一楼，明隆庆初所建。右侧一小屋，亦云有魅。虽不为害，然

① 《风俗通义校释》天津人民出版社 1980 年版，第 358 页。

婢媪或见之。姚安公一日检视废书，于簏下捉得二貛，佥曰："是魅矣。"姚安公曰："貛弭首为童子缚，必不能为魅。然室无人迹，至使野兽为巢穴，则有魅也亦宜。斯皆空穴来风之义也。"后西厅析属从兄坦居，今归从侄汝侗。楼析属先兄晴湖，今归侄汝份，子姓日繁，家无隙地，魅皆不驱自去矣。[①]

从纪昀的叙述看，这又是一个典型的妖怪恐惧症引发的事件。事件发生的环境是在一个竹木浓密的幽僻的园子里，又值夜间。其直接的起端，可能也是一个人吓人的事件。但在普遍相信有"妖怪"的人群中，由这一事件中获得的则是精魅人园的证据，于是人心惴惴，"群疑不释"；而且更多人听到"鬼魅"之声，草木皆妖。从纪昀所述宅东一楼的情形看，人们传为妖的是二只貛。貛入人家，确乎反常，古人有不少将野兽入家视作应予禳解的妖异事件。不过纪昀之父比较清醒，见怪不怪，消释了众人的疑惧。只是还保留着一个野兽入家，"有魅也亦宜"的尾巴。及人多口繁，人们没有了对鬼怪的畏惧疑虑，便也平安无事。纪昀是信有魅的，所以将之解释为魅不驱自去。实质心理阴影不存，鬼怪的幻视幻听亦绝。

恐怖症加深了对妖怪的迷信。转相煽虐，有时会使此症成为一时一地的群体病患。近代著名文学家林纾的记述极有意思。林纾是不信鬼神的，但他曾在《畏庐漫录·梁氏女》中记述"或有悟徵"的一件事。一次他表妹病重，其状为"披发内向，似与一妇人述针线工劣"。严重时颜色惨变如死人，口吐白沫，气息奄奄，不省人事，显然是严重的癔病。其家人、医生皆坚信其为狐鬼所魅，独林纾力辨非鬼，坚持用医。但在护病其间，接连发生见鬼见怪

---

① 《阅微草堂笔记》卷八。

的事。比较重要的有那么几件：

①槛下有大圆镜，妗氏夜半取者，镜中有妇人，靓妆凝立，大惊而呼余，笑不之信也。举家传以为异。

②夜中守护者数人，咸余戚也。余则与李生灼同坐。余倦且瞑，李生忽大呼，自投于地，余醒问状，李生言："自病人幔中，伸一纤履，上缀细珠，渐伸渐长，可五六尺以外，且及吾胸，初噤不能声，已而极力狂嘶而仆"。余既怒且笑，决为眼病，饮之以茗，令他睡，于是终夜无所见。

③妹之舅氏卢光者，憨人也，戟指大詈，似与鬼斗。余捧腹不能自已。是夜漏尽，光大呼受重掊。余奔视之。光喘息言："有两妇人，一衣白，一衣浅红之衫，盈盈入其室，钩幔而笑。衣白者启其胸，红衣者以物撞其乳际，痛彻心腑。"余以为梦呓也，然视其胸，已青肿如碗。于是伏病七八日。

林纾另外还记述了其妹以"妖魅"的口气对他讲的一席话。说是要向梁氏寻宿仇，破他一千金云云，闹得他自己将信将疑。后其表妹痊愈，隔年嫁人，七年后因肺痨死去。这些，且不来理会。且看上引三个例子。三件事发生时林纾皆在场，但对"狐鬼"却一无所感，原因在于他坚执其表妹是病，不干鬼魅。而其他三人却是相信狐鬼作祟的，所以很快表现出见鬼见妖，恐惧万分的状态。第一例，他舅母半夜见镜中有妇人，显然是被自己的影子吓懵了。心中存有狐鬼作祟的先入之见，自己的影子也被当成了鬼怪。至于"盛妆"云云，应是在情绪紧张时的幻视。这一件事，加剧了病房中神秘、恐惧的气氛，所以其后医生也坚持其表妹不是病症而是鬼迷。接着便发生了李灼见鬼的事。所谓"噤不能声"，"竭力狂嘶而仆"，正是梦魇的表现，在劝慰一番，别睡他处后，因为解除了心理紧张，便安稳"终夜无所见"。第三例也类似于第二例，但卢光受"鬼狐"阴影的压制似乎更为严重，"戟指大

詈，似与鬼斗”，已经是白日见鬼，其癔病的程度与在旁捧腹大笑的林纾正是鲜明的对照。至于胸间伤或是原有，或是梦魇中与“鬼”斗，实则狂乱挣扎，遇物而伤，都是有可能的。三个例子，一个比一个严重。只能是对妖怪、鬼神的极度恐怖下发生的癔病。其表妹精神病，成为“狐鬼”迷人意念的中心源。当然这中心源的形成，不在其病，也不在其人，而是社会上对狐鬼附身致病的解释。这种解释已经深入到许多人心中，可以说已成集体潜意识，一旦受到某种因素的诱发，便会浮现于脑际，导致情绪的紧张，而情绪的紧张又妨碍了对幻象作理智的分析。他们的身心，都极易受这幻象的控制。所以，在这中心源周围对信狐鬼者来说，是一个很强烈的信息场，其中任何一个稍稍异常的事件，都会成为狐鬼出现的信号，诱发出种种幻象，或在梦中出现魔魅。被诱发的各种事件又成为新的信息源，在当事者中相互感染，并会被逐次放大。而对林纾来说，由于在意识中坚持排斥鬼神，所以那些异常的事件对他来说只是奇异而已，并未诱发出“见到”狐鬼的幻象。他曾见到门自动开阖，虽心中有些疑惑，但绝无鬼怪形象出现。看来，妖怪恐惧症的发生，在远古的时候是把人自己的特征投射到自然物上去的产物，而在文明时代则是人的观念在起着主导作用。顺便指出，我们说在一定的环境中，会产生狐鬼出现的信息场，并不是说真的有狐鬼的信息，而是感受这些信息的人们内心对它们扭曲加工的结果。

这种恐惧症严重时，有足以使某群体发生歇斯底里症的力量，甚至活活将人吓死。清代的梁恭辰记一事说：

> 乾隆末，苏州忽传有飞虫夜伤人，互相惊怖，谯鼓未起，家家闭户，儿童见莎鸡蛋蛾，辄嗷然啼泣。既而画图传视，好事者指为射工。以是妖由人兴。黄鹂坊有张媪者寡，守妾之遗腹子，时年十岁，因见螳螂惊悸而死。媪怅怅，日购螳螂，

> 槌杀以祭。一日所市螳螂千百贮笼，忽闻笼内作儿哭声。媪骇异。开笼审视，忽见儿现形曰："娘勿杀螳螂。冥司以儿好杀虫，伤戕生命。今母以儿故，又杀螳螂至万计，罪孽深重，罚儿化螳螂五百劫矣。语罢牵衣大恸。媪抚之，乃一螳螂在衣，侧首凝视而已。①

这妖由人兴的事件，由头只是一种飞虫夜伤人的传说。但闹腾得"谯鼓未起，家家闭户"，在社会心理中投下的恐怖阴影可谓巨大，儿童见莎鸡② 一类寻常多有的小虫子，便被吓得大哭，显然是在大人惊怖后的更加严重的反应。再进一步，更有人画出图来（不知根据什么？一定是怪模怪样狰狞可怖），于是进一步造成了轰动效应，恐怖的气息愈益严重，终至酿成小孩被螳螂吓死的惨剧。

值得注意的是，那位张媪为报复，以螳螂祭儿，却闹出一场白日见鬼的恍惚事儿。看来，张媪不怕"射工"一类怪虫，却怕业报。所谓因果循环，杀生必有恶报的观念，早已和佛教一起深入民间。杀牛要变牛，吃狗肉来生要变狗一类人为的宣传，在许多人的精神上造成极大的压力。于是张媪才有小儿变成螳螂的幻觉。如此看来社会上的妖怪恐惧症是与其他使人畏惧的社会观念复合在一起的。其结果是原不畏怪、敢于斗怪者，却又白日见怪。

因此，妖怪恐惧症的成因十分复杂，既有人们对不明真相的自然现象的迷惘疑虑，也有精怪害人观念的长期传承和扩散，而这两者常常相互重迭在一起，前者为恐惧症迸发的触媒，后者则

① ［清］梁恭辰：《北东园笔录四编》卷三。

② 莎鸡，一种螽斯科的昆虫，俗称纺织娘，或称络纬，身绿色有翅，善鸣，南方小孩闲时常捕为玩物。

是潜藏于人们心底的病根，前者发生时，很快会浮至意识表层，形成幻视幻觉，乃至精神失常，最甚者被活活吓死。同时，它又受到其他观念的影响。上面引的故事中张媪白日见怪，是受业报观念的诱发。明清人笔记中每有人吃牛肉多了，临死作牛鸣一类记录，除了好事者的附会增饰外，这类迷信的说教造成当事人极大的精神压力，导致种种怪异幻视的出现，也是原因之一。试看梁恭辰的另一则记载：

> 又吴门有富翁者，拥赀巨万，其子某好食异味。一日宴客，市得巨鼋，庖人将杀之，见鼋垂泪，以白某，请放之河。某怒，遂持刀自断其首。首甫堕地，忽跃至梁上，咸异之。遂烹而食之，味极美，以半馈其姻家，以半宴客。某仅尝数脔，即目眩神迷，但见屋梁上皆鼋首。扶至寝室，则床帐皆满矣。某自言曰：有数百鼋来咬其足，痛不可忍。叫号三日而死。①

此故事中的鼋，表现出若干不常见的怪异情形，那主人公，也是被这类怪事及社会上广泛流传的果报说教吓得精神恍惚，出现屋梁上、床帐中满是鼋及众鼋来咬足报仇的幻觉。果报观念是人为宗教佛教所着力宣传的，其社会影响力，比起散漫的民间精怪观念来，更加集中，更加劲健。当它和精怪观念结合时，白日见怪的恐怖气氛则更加浓重。此外，被前途不妙的预感控制着心灵的人，极易出现目眩神迷朦朦胧胧中见怪、怕怪的现象。我们知道，见妖必有灾祸临头的迷信心态曾经弥漫于整个社会，乃至官修的史书中要列专章记录当朝重大事件与异常事件即妖怪的联系。就个人而言，宦海风波常常给某些官吏造成难以承受的压力，这种压力又往往转化为精怪的阴影，诱发出见妖、怕妖、惊妖的情形。这里不妨分析唐代的两个例子。

① 《北东园笔录四编》卷六。

《太平广记》卷四百四十引《宣室志》云：

> 唐相国王公缙，大历中，与元载同执政事。常因入朝，天尚早，坐於烛下。其榻前有囊，公遂命侍童取之。侍童挈以进，觉其重不可举。公启视之，忽有一鼠长尺余，质甚丰白，囊中跃出。公大惧，顾谓其子曰："我以不才，缪居卿相，无德而贵，常惧有意外之咎。今异物接于手足，岂非祸之将萌耶？"后数日，果得罪，贬为缙云守。

大白鼠入布囊尽管不常见，却也没有什么神奇之处，王缙"大惧"，实际惧的是自己前程。按王缙，是大诗人王维的弟弟，和他哥哥一样，都信佛，但其人品格卑污。曾一度官运亨通，身兼多重要职，乃至拜为代宗朝宰相。《新唐书》卷一百四十五本传说："时元载专朝，天子拱手，缙曲意附离，无敢忤。又持才多所狎侮，虽载亦疾其凌靳也"。又说他和元载、杜鸿渐等诱使唐代宗佞佛，闹得"群臣承风，皆言生死报应，故人事置而不修，大历刑政，日以堙陵。"一派乌烟瘴气，无疑加浓了社会上的迷信和腐败氛围。另外他又是个"招纳财贿""若市贾然"的群蛀的头目。正因为他干尽坏事，又没有强盗们的胆量，所以晚年常怀忧虑，以至见怪而大惧。他贬为缙云守一事，《新唐书》本传说是贬为括州刺史。括州，即括苍，缙云是其属县，《宣室志》作者或讹。

与王缙故事相类似的一件事，发生在一个宦官身上。宋孙光宪《北梦琐言》卷十载：

> 唐左军容使严遵美，于阉宦中仁人也。自言北司为供奉官，裤衫给事，无秉笏入侍之仪。又云枢密使廨署，三间屋书柜而已，亦无视事听堂。状后贴黄，指挥公事，乃是杨复恭夺宰相权也。自是常思退休，一旦发狂，手足舞蹈，家人咸讶。傍有一猫一犬，猫谓犬曰：'军容改常也，颠发也。'犬曰：'莫管他，从他。'俄而舞定，自惊自笑，且异猫犬之言。遇昭宗播

迁凤翔，乃求致仕梁川。蜀军收降兴元，因徙于剑南，依王先主，优待甚异，于青城山下，卜别墅以居之，年过八十而终。

此故事是述一宦官因惊悸于局势而见怪、畏怪。严遵美实有其人。《北梦琐言》叙述其畏惧之由，不太清楚，或是传抄中有错讹夺漏。查《新唐书》严氏本传说："遵美历左军容使，尝叹曰：'北司供奉官以胯衫给事，今执笏，过矣。枢密使无听事，唯三楹舍藏书而已，今堂状帖黄决事，此杨复恭夺宰相权之失也。'盖疾时中官肆横云。"[①] 如此看来，他对当时的宦官恃权横行不满，自己身为宦官，而宦官与官僚的矛盾日益激化，其内心是痛苦的，对前途又是忧心忡忡的，似乎已有了宦官集团将遭受灭顶之灾的预感。这种忧畏之思，闹得他一度精神失常，所谓猫犬之语，正是失常中的幻境。

总而言之，精怪恐惧症，在古代曾经是一种由迷信精怪形成的社会心理疾病。它的原因很复杂，表现亦复千奇百态，而危害则不仅涉及个人，还会在社会上扩散并增强其势，闹腾出集体歇斯底里症。

（三）惴惴然中的谈妖说怪

人们怕见妖，却乐于听妖精的故事。每逢情节阴森恐怖处，则不免胆战心寒，边听边惴惴然。奇怪的是，偏偏越是紧张，越有兴味。这种情绪，与见怪的恐惧，千方百计地避开"有妖"的去处，正好是一个鲜明的对比。

历代文献中提到的关于妖怪的故事，以及喜欢听、喜欢搜集这类故事的，都有很大数量。对此，老舍先生曾有一个说法："我以为说鬼与狐的故事与文艺大概多数的是为造成一种恐怖，故意供给一种人为的哆嗦，好使心中空洞的人有些一想就颤抖的

---

① 《新唐书》卷二百七《宦者上》。

东西——神经的冷水浴。在这个目的以外，也许还有时候含着点教训，如鬼狐的报恩等等。不论是怎样吧，写这样故事的人大概都是为避免着人事，因为人事中的阴险诡诈远非鬼所能及；鬼的能力与心计太有限了，所以鬼事倒比较的容易写一些。至于鬼狐报恩一类的事，也许是求之人世而不可得，乃转而求诸鬼狐吧。”① 老舍先生以一个作家的身分来理解狐鬼故事的吸引力所在，当然有他的理由。而且从艺术欣赏的角度来看，这种领会应当是正确的。不过，在人类文化史上，一种东西在成为审美对象之前，总已先是与生活息息相关的实用的对象。这种实用，可以是直接物质的，也可以是满足精神需要的，或者仅仅出于某种虚幻的企求。人们喜欢听精怪故事（或者混杂神、鬼、精怪，合称神怪故事），起先，是出于了解一种安全防范的知识。

我们在第一章谈到黄帝时出现《白泽精怪图》的传说。那传说中，明确称白泽兽能言精怪，“达于万物之情，以戒于民，为除灾害”。即是说，黄帝让人将那些精怪的形象画下来，记下来，目的是让人警戒着不要轻易去惹鬼神精怪，以免除灾害。禹铸九鼎，上刻百物，目的也在使“民知神奸”，以便做到“螭魅蜩两，不逢不若”。所以，这些古代的圣人、贤人要集中记录关于精怪的知识，目的都在于实用。在古代典籍中，《山海经》是记载古代神、鬼、精怪最为集中的著作，依照它的记述，中国人所知的一切地理环境中，都有精怪的踪迹。而记述的目的，也是告诉人们如何去祭祀它们、防范它们。它决不是为满足人们对神鬼的审美需要而编纂的。

精怪是异类。在神秘世界中，它基本上是站在人的对立面的、会戕害人类的观念物。人们畏惧它、厌恶它，希望拥有一点识

① 《鬼与狐》引自《神神鬼鬼》，人民文学出版社 1992 年版。

别它们的知识，所以渴求着听一听关于它们的表现、它们的行为特点，以及别人战胜精怪或者奉事精怪的成功经验和失败教训。精怪故事对人的吸引力，其原发的心理动因便在于此。显然，这是基于人类的安全需要。

正因为此，那位不语怪、力、乱、神的孔老夫子，也不能不学习有关精怪的知识。表现这点的最著名的一件事，便是季氏问贲羊。《国语·鲁语下》：

> 季桓子穿井，获如土缶，其中有羊焉。使问之仲尼曰："吾穿井而获狗，何也？"对曰："以丘之所闻，羊也。丘闻之：木石之怪曰夔、蝄蜽，水之怪曰龙、罔象，土之怪曰羵羊。"

这段话的韦昭注，我们在前面谈及蝄蜽、罔象时已分别引用过，此处不赘。值得注意的是这件事本身透出的信息。古人对不常见的东西，目之为怪，惧怕、惊疑等等复杂的情绪难免长萦于怀。久而不释，便会心神不定甚至生出疾病，所以见怪则便须问个究竟。孔子是著名的博学君子，季氏之问便是因这点而来。先告诉他是狗，便有试探一下孔子深浅的意思，而孔子早对有关精怪的知识"闻之"在先，所以能从容辨明其真相。尽管孔子对"怪"没什么兴趣，但仍要学习此类知识，显然是为着实用的需要。

这种为实用的目的去了解有关精怪的知识，在魏晋时期仍然是精怪故事记录和传播的主要动力。晋代，对于精怪，谈得最起劲的要数干宝，以及他的好友葛洪。假如我们从宗教史的角度看，干宝的谈怪，看来还是受着葛洪的影响，而葛洪的谈怪，完全是为着他的宗教服务的。

《抱朴子内篇·登涉》叙述了两个用照妖镜识破妖精的故事，如果放到《搜神记》一类书中，便是很好的志怪小说。其中一个故事说：

> 昔张盖蹹及偶高成二人，并精思于蜀云台山石室中。忽有一人著黄练单衣葛巾，径到其前曰："劳乎道士，乃辛苦幽隐！"于是二人顾视镜中，乃是鹿也。因问之曰："汝是山中老鹿，何敢诈为人形？"言未绝，而来人即成鹿而走。

另一个故事说：

> 林虑山下有一亭，其中有鬼。每有宿者，或死或病。常夜有数十人，衣色或黄或白或黑，或男或女。后郅伯夷者过之宿，明灯烛而坐诵经。夜半有十余人来，与伯夷对坐，自共樗蒲博戏。伯夷密以镜照之，乃是群犬也。伯夷乃执烛起，佯误以烛烬爇其衣，乃作焦毛气。伯夷怀小刀，因捉一人而刺之，初作人叫，死而成犬。余犬悉走，于是遂绝。乃镜之力也。

这些故事，单独看去，是记对付精怪的故事。要说有点艺术吸引力，只是因它稍稍有点奇特的情节。而葛洪说它们的目的，乃是为证明照妖镜的妙用。而介绍照妖镜，正是因为它是道士入山寻仙必备的器具之一。全部内容，都是为了说明"登山之道"。据他说：

> 或问登山之道。抱朴子曰："凡为道合药，及避乱隐居者，莫不入山。然不知入山法者，多遇祸害。故谚有之曰，太华之下，白骨狼藉。皆谓偏知一事，不能博备，虽有求生之志，而反强死也。山无大小，皆有神灵，山大则神大，山小即神小也。入山而无术，必有患害。或被疾病及伤刺，及惊怖不安，或见光影，或闻异声，或令大木不风而自摧折，岩石无故而自堕落，打击煞人，或令人迷惑狂走，堕落坑谷；或令人遭虎狼毒虫犯人。不可轻入山也。"

所以，记述这类精怪故事，在抱朴子，不过是为着宗教修持的实用目的。这可以代表早期人们接受、传播精怪故事的态度。

干宝等人的志怪，即汇辑各种神、鬼和精怪故事，绝大多数故事的来源，便是古代防范精怪的知识，奉事精怪的经验，以及与道教的宗教修持联系在一起的宣传，证明其道术的实用材料。

当然，在为着实用目的搜集传播精怪故事的同时，对这些故事审美的、猎奇的心理也发展起来。近代以来，中国的文学批评中引进了“魅力”这个词。我在这儿无意去考证是谁首先使用的，只是要指出，用精魅的迷人，比喻文学作品的吸引力，指称它们抓住读者的强大力量，实在是很有见地、很贴切的创造。这种“魅力”早期的神话有，后来的刻意创造的文学作品有，精魅故事当然也有。那魅力的主要特征，便是老舍先生说的给人造成一种恐怖。至于其中含着的教训等等，还是后来发生的。在中国，文人刻意于利用这些素材创造出优美曲折的作品，是隋唐以后才逐渐成熟起来的。

在文化生活枯燥的农村，说些山魈鬼、老虎精、狐仙迷人、蛟妖作怪之类的故事，是田头炉边的消遣，那不用说。就是在旧时代的都市，带有商业色彩的说书中，精怪故事也是重要题材。据南宋耐得翁介绍，当时京城有所谓“说话四家，一者小说，谓之‘银字儿’，内容如烟粉、灵怪、传奇”[①]。足见灵怪作为一种说书的题材，其商业效益是很不错的。那么，同样是恐怖，一则让人吓出毛病，一则津津乐道，惴惴乐听，原因在哪里呢——这是因为就每个人来说，这两种恐怖，发生的环境不同，和自己的距离不同。

精怪故事给人提供一种灵奇空幻的想象空间，这是在生活的重负下操劳的人很少有的。在这种想象中，往往不断地突破生活经验的局限，突破人的生活环境的局限。比如在中国的道教

① 耐得翁：《都城纪胜·瓦舍众伎》。

中，人体能变化自如，含笑变为美女，转身化成老翁，曾经是一重要的理想，而精怪故事中，那幻化的本事却成了寻常伎俩。人们羡慕鸟的凌空飞行，鱼的游泳自如，希望打破物质、空间对自己的束缚。而在精怪故事中，它们来无影去无踪，瞬息万里，穿墙过壁也并不难。这是使人憧憬也使人畏惧，因而极想弄明白的。同时，精怪的原形，是在人的生活环境中的，其事虽虚，其形则实，虚虚实实，恍恍惚惚，恰正是令人惊心眩目的刺激，使人产生听个究竟（看个究竟是不大敢）的强烈愿望。比如南方常说有山魈，那么它那来去自由、隐形变化的原因是什么呢？有的故事就提供着某种答案。比如《近五十年见闻录》卷八《山魈》说："古诗云，万里重山绕福州。闽中山岭苕荛，木客山魈，时有所见。予幼闻老人云，予外祖家厨中恒失物，众疑窃，伺之，忽见一物毛茸茸入匿灶下，众哗起，物惊窜不复能蔽形，为众所获，则一山魈也。果一手一足，状如猿，高约二尺许。其能隐形者，藉一肉旗，约尺许，窜时因骤惊携旗不及，故形见而不能遁。众获之以绳缚庭柱上。悬其肉旗于左。俾其能见而不能取，觇其所为。山魈果窘急无术，始尚瞑目，状若死，继惟眈眈目视旗。诸方哗笑间，魈忽耸身及地，绳顿如环，众骇视，山魈已攫旗杳矣，行倏如风，人不能测。其旗不知为何物所炼，魈亦不知何物所化。又何必藉是旗方能蔽形，理不可解。惟闻其旗色黯然，若蝠鼠翼，甚臭恶云。"人们在听着此类故事时，心里也会有个恍然的满足。总之，在听和讲精怪故事中，人们精神上经历着恐惧紧张的"冷水浴"，在惴惴然中寻求着神秘事件的答案，驰骋着自己的想象力。这是乐于听精怪故事的原由所在，而文人学士搜集精怪故事，则是创作有关文艺作品的基础。

这种喜听，有时由于许多因素的影响，在部分人身上变得十分强烈。这因素，有社会的，也有个人的遭际、所受的文化熏陶等

等不同的引发。专制时代，文网密匝匝，人们不敢言国事，完全不臧否又难做到，于是借说妖精、谈狐鬼，聊以抒发心声。妖精狐鬼和当权者没有血缘关系，讥讽几句，写上一番，尚没有列入诽谤范围的。社会环境，加上个人的宦海浮沉，家事萧条，都会产生对精怪的特殊兴趣。至于说到听精怪故事、搜集精怪故事的具体动机则颇不一致。清刘青园《常谈》卷一云："说鬼者代不乏人，其善说者唯左氏、晦翁、东坡及国朝蒲留仙、纪晓岚耳，第考其旨趣颇不相类。盖左氏因事以及鬼，其意不在鬼。晦翁说之以理，略其情状。东坡晚年厌闻时事，强人说鬼，以鬼自晦者也。蒲留仙文致多辞，殊生鬼趣，以鬼为戏者也，唯晓岚旁征远引，劝善警恶，所谓以鬼道设教，以补礼法所不足，王法所不及者，可谓善矣。第搢绅先生夙为人望，斯言一出，只恐释黄巫觋九幽十八狱之说借此得为口实矣。"他说的几家善说鬼者，其鬼自然包括狐仙一类精怪在内的。《左传》是因事及鬼，从历史的记载联袂而及。晦翁即朱熹，谈鬼不多，但却作些哲理上的探讨，即所谓"说之以理"。其实其议论并无特别之处，只是因为名声大，信他说的人多。清初编《古今图书集成》，其《神异典》的总论，罗列朱熹言论特别多。盖当时正强调以程朱之说为治理天下的根本指导思想，各领域的官方理论皆以程朱（尤其是朱熹）为权威。留仙谈鬼，未必以鬼为戏，刘青园对他评论尚属肤浅之谈。纪昀想依鬼道辅教倒是事实，谈鬼说狐，自称是寓有"劝惩"的。

如依刘青园的分法，喜欢谈鬼（包括精怪）的有几种不同情况。东坡式的厌闻人事是一种。按东坡入仕不久便卷入党争，其人又率直，说话做诗不知忌讳，所以常不讨好，贬官流放皆所尝遍。所以叶梦得《避暑录话》载苏东坡贬黄州及岭南时，常同宾客说笑话，有不能者，便强之说鬼，客言无鬼，东坡曰："姑妄言之。"看来，只是借此驱其无聊。不过东坡也有借说怪讥讽时事的。

《侯鲭录》曰：苏子瞻曰："余一日醉卧，有鱼头鬼身者，自海内来云：'广利王请端明。'予被褐黄冠而去，亦不知身入水，但闻风雷声。有顷，豁然明白，疑入水晶宫。其下骊目夜光，文犀尺璧，南金火齐，间以琥珀珊瑚，不可仰视。广利王佩剑冠服而出，从二青衣。予曰：'海上逐客，重烦邀命。'有顷，东华真人、南溟夫人，亦至，出鲛绡丈余，命予咏诗，予写进广利。诸仙迎看称妙，独广利旁一冠簪者，谓之鳖相公，进言：'苏轼不谨，祝融二字犯王讳。'王大怒斥出。予退而叹曰：'某到处被鳖相公厮坏。'"[①]这儿用的是寓言，是否真的信有精怪，是另一回事。

似这般不一定真信有精怪而喜谈喜记的，东坡而外大有人在。比如清的和邦额，其《夜谭随录·自序》云："予今年四十有四矣，未尝遇怪，而每喜与二三友朋，于酒觞茶榻间灭烛谭鬼，坐月说狐，稍涉匪夷，辄为记载，日久成帙，聊以自娱。昔坡公强人说鬼，岂目用广见闻，抑曰谭虚无胜于言时事也。故人不妨妄言，己亦不妨妄听。夫可妄言也，可妄听也，而独不可妄录哉？虽然，妄言妄听而即妄录之，是亦怪也，则《夜谭随录》即谓为志怪之书也可。"妄听妄录，不一定出于信仰，只是寄托一种情趣。清末学问家俞樾，自夫人姚氏卒后，精神意兴日渐阑珊，转而搜求狐鬼故事。有《右台仙馆笔记》、《耳邮》等笔记，多杂志怪。他在《右台仙馆笔记·序》中附录《征求异闻启》，便很有意思。《启》云："余今岁行年六十矣，学问之道，日就荒芜；著述之事，行将废辍。书生结习，未能尽忘，姑记旧闻，以销暇日。而所闻所见，必由集腋而成；予取予求，窃有乞邻之意。伏望儒林文人、高斋学士，各举怪怪奇奇之事，为我原原本本而书，寄来'春在草堂'，助作秋灯丛话。约以十事为率，如其多则更佳。先将二绝为媒，幸勿置之不答：

---

① 转引自《宋人轶事汇编》卷十二。

衰颓不复事丹铅，六十原非亲学年。正似东坡老无事，听人说鬼便欣然。

郭冲五事太寥寥，戏学姚崇十事要。不论搜神兼志怪，妄言亦可慰无聊。”

俞樾的《启》和诗可以代表一般士人对谈鬼说狐的情趣所系。

当然，像蒲松龄在路边设座置茶烟，请人谈狐鬼异闻，是为创作聊斋搜集素材。而他的创作，又寄托了自己对世事的真情实感，并非一般的解闷之作。渔洋老人对该书题辞云：“姑妄言之姑听之，豆棚瓜架雨如丝。料应厌作人间语，爱听秋坟鬼唱时。”看来尚未得留仙真谛。

历史上有对鬼神精怪故事嗜之成癖的，如宋的洪迈，收集此类故事达四百二十卷之多，可谓私人笔记之冠。因为贪多务得，有人将《太平广记》中的文章改头换面送给他，也照单全收。这种情况当然不止洪迈一个。从干宝等人迫及唐代请志怪、传奇作者，大抵皆如此，明清时更多。这可以说是时代风气使然。有的也与个人的宗教信仰有关。五代宋初的徐铉，是个学问家，官运亦复亨通。据说，“徐铉不信佛，而酷好鬼神之说。江南中主常语铉以‘佛经有深义，卿颇阅之否?’铉曰：‘臣性所不及，不能留意。’中主以《楞严经》一帙授之，令看读，可见其精理。经旬余，铉表纳所借经求见，言曰：‘臣读之数过，见其谈空之说，似一器中倾出，复入一器中，此绝难晓，臣都不能省其义。’因再拜。中主哂之，后尝与近臣通佛理者说以为笑”。徐铉不喜佛，不愿谈空，是对佛教不满的表现，但同时，也似乎与比较倾向于形象思维而不惯作抽象思维有关。他并不是站在无神论立场上反对佛教，而是站在传统的鬼神信仰上拒斥佛教。这点颇像唐代的韩愈。韩愈辟佛又辟老，但相信有狐狸精魅，也相信人可与鳄鱼相感通。只是韩文公以继道统为己任，对鬼神故事并无多大兴趣。虽有《毛

颖传》将毛笔写成“中书君”，但那只是文人戏笔，似寓言，似谐语，并非侈谈神怪。徐铉则不然，他刻意搜集神鬼故事，做成了一部《稽神录》。因为喜听神怪故事，下属也投其所好，有所请，不是“献之拱璧以先驷马”，却是“以先神怪”。“(徐)当典选，选人无以自通，诡言有神怪之事，铉初令录之，选人言不闲笔缀，愿得口述。承呼见，问之，因以私祷，罔不遂其请。归(宋)朝，有江东布衣蒯亮，年九十余，好为大言夸诞，铉馆于门下，心喜之。《稽神录》中事，多亮所言。亮尝忤铉，铉甚怒，不与话累日。忽一日，铉将入朝，亮迎呼为中阑，云：‘适有异人，肉翅自厅飞出，升堂而去，亮目送久之，方灭。’铉即喜笑，命纸笔记之，待亮如故。”[1] 不过，似徐铉这般以鬼神拒斥佛教的并不多。一般士人，谈鬼说怪，仍以驱闲遣闷为多。

二、人妖情结

看到这一标题，读者马上会想起唐传奇中的《柳毅传书》、《聊斋志异》中的青凤、娇娜，想起这些故事中人与异类的纯情厚爱，想起其中许多哀婉的绝唱，艳丽的色彩。然而这里要说的，却煞风景得很：这儿要讨论的首先是人妖相恩的病态根源。

在我看来，人妖之间的“恋情”，从原始时代起便已发生。当时的图腾、感生神话中，都以人与异类——包括精怪的恋爱、婚配为中心内容。我们将要讨论的则是文明时代的人妖情、人妖恋。相对于原始时代原生型的人妖恋，文明时代的便是次生型的。而次生型的人妖恋，又可分三个层而加以讨论。第一个层面是最基础的，实际发生的所谓人妖恋的事件，其底蕴是由性心理

① 《杨文公谈苑·徐铉信鬼神》。

失衡造成的程度不等的癔病和精神失常。第二个层面，是据旁观者对这一事件的解释，或根据当事人对心理幻念的陈述所形成的传说。第三个层面是对这类传说的艺术加工。追根溯源，我们必须从第一个层面讨论起，然后才讨论由此衍成的传说，和传说中注入的情愫。至于艺术的加工，在后面谈艺术的那章还要讨论，此处只稍稍带过。

（一）人妖恋爱的底蕴——由性冲动引发的精神病

在文学作品中的人妖相恋，有妖追人，也有人恋妖，往往是一往情深，有多少缠绵多少情愫，爱得死去活来，恋得如胶似漆，常常引出读者的同情泪，乃至勾惹出某些人的艳羡之心。然而，现实生活中如果真的有谁惹动了精怪的情愫，却是十分糟糕的事：他十有八九是性心理有点异常，甚至是由性冲动引起的精神病患者。对此，我国古代的学人早已有所察觉，并试图从理论上加以分析。分析得比较清晰的，要数清初的屈大均。屈在他的《广东新语》中曾讨论了广州地区人妖相恋的表现“红娘绿郎”：

> 广州女子年及笄，多有犯绿郎以死者。以师巫茅山法治之，多不效。盖由嫁失其时，情欲所感，致为鬼神侵侮。……又广州男子未娶，亦多有犯红娘以死。谚曰：“女忌绿郎，男忌红娘。”皆谓命带绿郎红娘者可治，出门而与绿郎红娘遇者不可治。此甚妄也。

此处的分析，是极有见地的，所谓“红娘”、“绿郎”，为嫁娶失时，情感所致的幻象。对此袁枚曾为征引，并说，此“盖亦妖鬼，犹金华之猫魈”①。意即山魈木客一类精怪。为什么女会惹上绿郎，男会惹上红娘呢？屈大均用了《易》理予以解释：

> 睽之象，兑女泽动而下，则见有豕负涂；离女火动而上，

① 《续子不语》卷五。

> 则见有鬼一车。此其徵也。绿郎者，车中之鬼也。未得夫而张之弧，已得夫而说之弧。夫者雨也，遇雨则吉矣。

又说：

> 咸之象，二少憧憧，则朋从其思。少女之思往，则绿郎之朋来；少男之思往，则红娘之朋来。皆婚姻不及其时所致。①

以《睽》之象言，☲上离下兑，离为中女，兑为少女，二女同居，其志不同行，即长而各有归适之志，故为"睽"，义为乖违。上九："睽孤，见豕负涂，载鬼一车。先张之弧后说之弧。匪寇，婚媾；往遇雨则吉。"此即所谓"离女火动而上，则见有鬼一车"的来历。依屈大均的理解，离女火动而上，乖违之极，则"有鬼一车"，绿郎即是所见鬼物。其女未遇夫，则"先张之弧"，即搭上箭扯满弓弦，紧张得很；遇夫则"后说之弧"，说即脱，放下弓箭，松弛了下来。"雨"，注家多解作阴阳和合之象，屈指为"夫"，应是据夫妇性生活隐喻"云雨"而来，"雨"为自上而下故喻夫。离女此类病症，原从情欲没有得到满足而起，婚后则自然痊愈。睽则生怪，而人与怪之间，则又另有一番联系。屈大均以《咸》卦之理作解。《咸》☱兑上艮下，兑为少女，艮为少男。《咸》义为感应、交感。九四爻辞有"憧憧往来，朋从尔思"之语。憧憧为心思不定之貌。王弼注云："始在于感，未尽感极，不能至于无思，以得其党，故有'憧憧往来'，然后朋从其思也。"屈大均称"咸之象，二少憧憧，则朋从其思"，语正本此，但义微不同。王注的"朋"，是指现实生活中的朋友言，推而广之，可释为同类，屈语"朋"，则纯指观念而言。少男、少女本有相感之义，但因现实中所处之位为睽，于是心意憧憧不定，竟招其异性之朋来，故有女招绿郎、男惹红娘之象。

---

① 《广东新语》卷六。

按屈大均的见解已经深入到所谓人被妖迷、人妖相恋这一现象产生的生理和心理根源。嫁娶失时，成熟的男女性冲动不能得到满足，这种生理本能的压抑在心理上难免投下阴影。对异性的“憧憧往来之思”得不到舒缓，郁结不散，这种心理因素又会招致在意念中“朋从其思”，即思念中的异性作为一个似乎可以触摸的具体形象出现。这便是“红娘”、“绿郎”出现的原因。这些见解，与现代性心理学的观点基本上是一致的。然而，屈大均的理论形式，却是古老而晦涩的，这种借用《易》象、《易》理论万事万物之理的思想方法，是中国古代权威的哲学方法之一。它曾经在许多领域中起过重要作用，但是它那素朴的有时牵强有时甚至荒诞的局限性也是明显的。它同时又是一种包罗万象的哲学模式，人们用它去说明一切。其实在普遍的哲学理论与个别事物之间，就认识而言，尚应该有多级的逐次过渡的特殊理论作为中介。我们讨论的这一领域中，还需要性心理学、病理学加上文化学的一些知识。但在中国古代，学科的分化尚不充分。近代西方自然科学、社会科学的发展，诞生了一系列与我们的研究有关的学科，其中主要是性心理学。运用现代西方性心理学论述中国的人妖恋的学者，当首推潘光旦。他在译注英国蔼理士的《性心理学》时，对此提出了若干极富启迪的见解。

蔼理士在《性爱的睡梦》一节中写道：“西洋在笃信鬼怪的中古时代，有种种淫魔的名称，例如专与女子交接的淫魔(incubus)，或专与男子交接的淫妖(succubus)，其实全都是这种人于性梦后所发生的回响的产物。”[①] 潘光旦注云：

① [英]蔼理士：《性心理学》，潘光旦译注，三联书店 1987 年版第 136 页。incubus，直译为梦魔、梦魇；succubus，直译为女魔、魔鬼、娼妓。下引潘光旦注文中出现的是这两个词的复数形式。

诸如此类的记载，在中国的笔记小说里真是不一而足，而关于类似 incubus 的故事尤多不胜举；全部讲狐仙的故事，可以说都属于这一类，魅女的男狐可以看作 incubi，魅男的女狐可以看作 sucubi；在一部蒲留仙的《聊斋志异》里，便不知可以找出多少来。这一类的故事果有多少事实的根据，抑或大半为好事的文人，根据了少数的例子，依样捏造，我们不得而知，但很有一部分是真实的性梦与其回响，是可以无疑的。至于这种性梦的对象何以必为狐所幻化的美男或美女，则大概是因为传统的信仰中，一向以狐在动物中为最狡黠的缘故。《说文》说，"狐，祆兽也，鬼所乘之。"一说狐多疑，故有狐疑之词，疑与惑近，多疑与善惑近。一说狐能含沙射人，使人迷惑。宋以来江南所流传的五通神，无疑也是和 incubi 相类，同是女子性梦的回响的产物。受狐鬼所迷惑的男女，或遭五通神所盘据的女子，也无疑的是一班患歇斯的里亚或其他神经病态的人。

潘先生的结论，我们以为是完全正确的。性爱的"白日梦"并不是个人邪念的产物，而是出于性生理的本能所导致的心理现象。常人可以将之控制在适当的范围中，不致于闹得不可收拾。若其势凶猛不可抑，或在意念中放纵，总之，是当着人自已对之无法调控时，往往呈现出一种歇斯底里的状态。所以如同与狐狸精、五通神恋爱、性交，当然也包括我们前面引及的红娘、绿郎，都是性心理带点病症的产物，严重的，便是哭笑无常的精神病。这种精神病俗称"花痴"，常常表现为呓语情爱，甚至亵语、自裸，当众做出淫秽的动作等等。

其实，对人妖恋这种病症，我国的医学界早有认识，并有对症施治的方法。此类病症，称为"鬼交"，即与"鬼物"的性交。对它的得病原因，古人也是从性心理讲起，不过对于鬼物、妖魅的

真实性，多数医书都不加否认，是一个缺点。这一方面的讨论，至迟在南北朝就开始了。梁陶弘景《养性延命录》借彭祖之口说："男不欲无女。无女则意动，意动则神劳，神劳则损寿。若念真正无可思而大佳，然而万无一焉。有强郁闭之，难持易失，使人漏精尿浊，以致鬼交之病。"又说："凡男不可无女，女不可无男。若孤独而思交接者，损人寿，生百病。鬼魅因之，共交失精，而一当百。"照此说来，"鬼魅"交接之症，是对性冲动"强郁闭之"的结果。和鬼魅交接的结果，是走失精液，对身体的损伤，比起正常性交强过百倍。从基本的方面说，《养性延命录》的观点是正确的。《养性延命录》所引彭祖的话，当然不一定是彭祖本人的。不过，自汉以来(甚至更早)彭祖就被当成精于房中之术的神仙，不少房中养生的著作都托着彭祖的名义在流传。《抱朴子》所录便有《彭祖经》，另外又有《玄女经》、《素女经》，其中亦颇引及彭祖言论。《养性延命录》所引，当从此类著作中摘来。大约讲究房中养生的，以阴阳相交而不泄精(所谓还精补脑)为要义，"鬼交"之症起于阴阳不交，而且严重的遗精，损伤身体，所以注意加以提防和矫治。《素女经》也有一段采女与彭祖讨论鬼交的文字，颇值得注意：

> 采女曰：何以有鬼交之病？
>
> 彭祖曰：由于阴阳不交，情欲深重，即鬼魅假象，与之交通。与之交通之道，其有胜于人，久处则迷惑，讳而隐之，不肯告人，自以为佳，故至独死而莫之知也。若得此病，治之法：但令女与男交，而男勿泻精，昼夜勿息，困者不过七日必愈，若身体疲劳，不能独御者，但深按勿动，亦善也。不治之，煞人不过数年也。欲验其事实，以春秋之际，入于深山大泽间，无所云为，但远望极思，唯含交会阴阳，三日三夜后，则身体翕然寒热，心烦目眩，男见女子，女见男子，但行交接之

事，美胜于人，然必病人而难治。怨旷之气，为邪所凌，后世必当有此者。若处女贵人苦不当交，(梦?)与男交，以治之者，当以石硫黄数两，烧以熏妇人阴下身体，并服麋角末方寸匕，即愈矣。当见鬼涕泣而去。一方服麋角方寸匕，日三，以差为度。[1]

此处谈"鬼交"之由为"阴阳不交，情欲深重"，简直是不刊之论。同时，鬼交中性愉悦"有胜于人"，"讳而隐之不肯告人"两个特点也颇有普遍性。鬼交是由性生理和心理原因造成的，而直接的表现是"鬼魅"的美好形象，及想象中的性交，自可随心所欲，没有任何障碍地获得性的发泄和满足，故"有胜于人"。"久处则迷惑"，其症状会日益加深，终至神志不清。同时，性生活在通常的社会环境中是羞于启齿的，所以犯鬼交者"讳而隐之，不肯告人"。我们后面还要谈到，对性生活、性心理"讳"之愈深，倒适可能鬼交之症出现愈易。有趣的是，为了证明自己的论点，即"欲验其事"，《素女经》还设计了一个性心理的实验，让人在春秋之际(古人认为是性欲旺盛的季节，即多春心秋思)入深山大泽，别的事不干，专门"远望极思，唯含交会阴阳"，即刻骨没命地想着性生活，那么几天之后，便会发寒发热，心烦躁，眼前出现幻视，看到有异性出现，与之性交，必致病而难治，"为邪所凌"，即被鬼魅乘虚而入。这样的实验真是旷古奇闻，不知是其书作者概括了别人的经验而设计，还是纯粹的想象之辞。依《素女经》的性质，是据于操作经验之谈罢。如是，则恐怕这是最古老的性心理实验设计了。另外，此处又提到"处女贵人苦不当交，(在意念中)与男交"的情况，"贵人"指宦者，即太监。"苦不当交"在处女是限于礼

① 《素女经》已佚，此引自[日]丹波康赖《医心方》卷二十八《房内・断鬼交第二十五》。

教，太监则是因遭阉而丧失正常性能，但心理的性欲仍在，只有在意念中走了同性恋的一途。书中提到的治疗方法，一是让其过正常的性生活，但告诫他减少泻精次数；一是用药物的，主要是麋角散，古人认为它是能固精壮阳的。

房中术本来是方术的一种，后来被道教吸收和发展。不过对于鬼交症的分析，为中医所赞成，并从体质方面加以深入讨论。如隋名医巢元方认为："人禀五行秀气而生，承五脏神气而养，若阴阳调和，则脏腑强盛，风邪鬼魅不能伤之。若摄卫失节，而血气虚弱，则风邪乘其虚，鬼干其正。然妇人与鬼交通者，脏腑虚，神守弱，故鬼气得病之也。其状不欲见人，如有对忤、独言笑，或时悲泣，是脉来迟伏，或如鸟啄，皆邪物病也。又脉来绵绵，而颜色不变，此亦病也。"① 明朱橚也认为："少壮之人，情动于中，所愿不得，意淫于外……邪客于阴(生殖器)，神不守舍，故心有所感，梦而后泄。……又有神气消磨，异性横生，风邪乘虚，致于其正，往往与'妖魅'交媾，是其甚也。"②

综合古今中西的一些说法，我们可以肯定，所谓人妖恋爱，性交，人被妖迷等等，是一种因性欲得不到发泄，导致心理失衡，在梦境和想象的幻境中与异性恋爱、性交的病症；但这种异性并非现实中的某一对象，却被构想成，或在潜意识中被当成精怪、鬼魅。轻度的症状，尚可由当事人的自我意识控制，猛然惊醒，尚无大害；而久不知自我抑止，或因体质不佳，元气不充，精神自制力差，阳关不固，精液易走泄，病症会逐步加深，导致精神错乱，乃至死亡。我国房中术中对其性生理、心理的分析，医学中对其症状的病理分析，都是极其精确的，缺点是保留了"精怪"存在的

① 《诸病源候总论·与鬼交通候》。

② 《普济方》卷三十三。

迷信；屈大均据《易》理的论述是深刻的，但其理论形式太旧，晦涩、牵强之处影响了其观点的传播。“精怪”、“鬼魅”其实只存在于人的意念中，这一点潘光旦先生据西方性心理学所做的说明是令人信服的。不过，限于其书的体例，潘光旦先生对中国古代大量人妖恋情的个案没有来得及具体讨论。对这些个案，我们应当综合运用祖国传统医学的理论材料，和现代性科学包括性心理学，加以深入探讨。当然，从这些方面的探讨，只是问题最为基本的原因，至于人妖恋的形成，尚有文化氛围，自然环境，社会条件诸方面的原因，且放在后面再讨论。

人妖恋，其实只是人的单恋，因为恋的对象实际并不存在。那种恋得死去活来的表现，原是精神失常中的反常行为。元无名氏《湖海新闻夷坚续志》记一事云：“宋咸淳乙丑，温州季公喜投充胡家仆。一日胡令往宏山庵干事，路逢女子，妖娆顾盼，动心，遂为所惑。夜宿门房，女子忽然在前，相得甚欢，是夜同寝。自后暮来朝往，殆无虚日，不悟为妖。一日归卧房，则妇已在彼，携鸡肉以飨，仍取首饰钗梳花朵之类，用紫帕包裹留置床头。公喜形体黄瘦，不知为妖魅所惑，且自夸谓有奇遇。胡家怪而诘问所以，公喜不能隐，出示手帕、包袱、首饰等物，人皆见其为紫色茄柯包野菊花枯枝败叶之类，独公喜珍之。遂投请法官行持救治，追摄祟妇，乃知一狐精为怪，断治后无事。”由此可见，所谓与妖精恋爱云云，实为他自己的幻象。他眼中的首饰钗梳，不过是枯枝败叶而已。他所恋的对象，在现实中并不存在；所谓治后无事，也只是让他惊醒，排遣幻象。那些迷之已深、根本不知道或已听不进别人的劝告者，极可能沿着“鬼交”的道路一直滑下去，延僧请道，都是枉然。

这类人妖恋在性欲强烈又不注意自制的人身上，发生率当要高一些。《幽明录》载一个故事说：“江淮有妇人，为性多欲，存

想不舍，日夜常醉。日起，见屋后二少童，甚鲜洁，如宫小吏者。妇因欲抱持，忽成扫帚，取而焚之。”此人白日见怪，将苕帚当小童，实在是怪在自己心头。不过，这种对性伴侣和性生活的涉想是极其危险的。元代有一个故事说：

周大三婆因往寺（“寺”原作“市”，据明刻本改）中，见土偶像美貌，自言曰：“得一丈夫如此，足矣。”自是每夜必至。久焉，白昼亦至。其夫投巫治之莫验，遂投环法师。与之一符，令此妇佩之。一日，祟语之曰：“汝疑我。”夺其符为二，各人一半。法师怒曰：“自与你讨分晓。”每遇与人行持，必附奏。一日，阴雨大作，其妇人已寝，闻雷声顿悟，具言其祟为神捉去。自是怪绝。逾月，此妇人因在园中，见此祟在隔墙，凄惶垂泪，与语，曰：“久在囹圄，近方得归。”妇人曰：“因何得归？”答曰：“郊天赦耳。”[①]

这位妇女是涉想嫁神惹出了怪遇。美貌的土偶先是在夜间和她交接，当然是梦交即鬼交；久之迷惑愈深，闹得白昼“现形”。种种怪象，全系于此妇一念之差——尽管其念头的出现，有生理的和社会迷信氛围的前提。法师治狐无效，符一撕两半，狐狸精本来没有这类动作，例由“被迷”者施行，即是此妇不服治，反而将符撕裂，幸而后来被一场惊雷轰醒，在法官算是上章有验的例证，在病妇，是捡回了正常健康的神经。

（二）人妖恋的文化氛围

人妖恋的原初底蕴，是人的性冲动不能正常发舒而投下的心理阴影。不过，性冲动不能正常发舒，性心理失衡，可以产生某种精神病症，或仅引发一时的精神恍惚，但不一定都以妖怪所迷的形式出现。在中国的文献中，有邪神与女子交接或仙

① ［元］无名氏：《湖海新闻夷坚续志》后集卷一。

女嫁凡夫的恋爱故事，有人鬼淫人的故事，也有精怪迷人的故事。它们在生活中都有一定原型。神仙、人鬼和精怪，都是观念的产物，是在一定的文化积淀下形成的，而一旦被社会所普遍接受，它们又成为产生新的神仙鬼怪与人恋爱故事的文化氛围。没有这种文化氛围，由性心理失衡引发的精神病，不会采取上述形式。

就人妖恋而言，它在古代的图腾崇拜和古代以色媚神的祭祀方式中已经留下根苗。

图腾和感生神话的流传，意味着原始时代的人们认为异类可以和人婚配、生子。作为图腾，人们对它是顶礼有加，在情感上则视为同类。而对于其他精怪，则认为它们可以强制人与之发生性关系。显然，异类相婚配的观念，是人妖恋最初的文化根苗。在感生神话中，通常神（自然神、图腾）采取主动的方式，而被感的妇女一般是被动的，所谓“感”就是一种若有若无、如真如梦的“感受”、感应。这于后世的人妖恋例子中绝大多数都采取人被妖迷形式有直接关系。

和异类可以通婚的观念相适应，在古代的巫术中，常常出现以美色媚神或以粗野的性展示来媚神的做法。这儿的神，包括后世的各类精怪在内。这类仪式，上古的情形已不得而知；战国时的情况，赖有屈原的不朽之作《九歌》，留下了若干可资参考的材料。

《九歌》为祭神而创作。其中《山鬼》唱的即是巫与山鬼之间的恋情。山鬼，为魅之一种。注家多以为它如同《国语》“木石之怪夔罔两”一类，和汉以后文献中出现的山精、山缲等等相近。历代注家也多认为其间的内容为鬼“媚人”或人媚鬼。但封建时代的文人总想从美人香草之喻中找到君臣大义，所以如朱熹这样的理学大师，便在其中引出一大通“托意君臣之间者而言之”的

大道理①。其实,《九歌》的创作,严格来说是"改作",它们的原型是在楚地沅、湘之间"信鬼好祀,其祀必使巫觋作乐、歌舞以娱神"的旧俗中保留下来,带有野性的、古朴的亦即后世文人称为"鄙俚"的歌曲。近现代注家如郭沫若等,都比较实际地肯定《九歌》中人神恋爱的内容。但对山鬼是男是女,诸家看法不同。今人林河《〈九歌〉与沅湘民俗》中,将山鬼视作男性,其解题曰:

> 本篇是女巫与山鬼的情歌对唱。
>
> 在《九歌》中,山鬼是级别最低的山间精灵,楚人似乎还没有想到给他定级,因此,称他为"鬼"。但是,不祭祀他,又怕他兴妖作怪;只好在祭祀时,也捎带给山鬼一点好处。
>
> 但因为他还不是正神,女巫们以声色去媚山鬼时,是比较轻佻也不大恭敬的。而山鬼在接近女巫时,也显得有些可怜巴巴和受宠若惊。②

我们认为,林河的观点值得考虑。《山鬼》的中心内容是以女巫的美色媚山鬼。其中的歌辞应是女巫与山鬼的对唱。

在古代,以色媚神的做法,也有直接肉欲的。最著名的一个例子,就是在战国时西门豹故事中,巫婆给"河伯娶亲"。那是直接将姑娘扔进河里去的。在故事中,西门豹以其机智惩罚了巫婆,制止了那一荒唐的做法。不过作为一种古老的迷信习俗,恐怕很难即此根绝。西门豹禁了一地,其他地方类似的习俗并不会连带着停息下来。当然,这种肉欲的形式,更多地是以妇女浓妆艳抹参与祭祀精怪,甚至采用裸体祭祀的方式。宋洪迈谈到当时对五通的祭祀:"不论男女长幼,皆裸身暗坐","妇女率感接,或产鬼胎"。相比之下,《近五十年见闻录》叙述永州祁阳对山魈的

---

① 参看朱熹《楚辞集注》卷二。

② 《〈九歌〉与沅湘民俗》,上海三联书店1990年版,第238页。

醮祭中，"多邀致笄年丽质之室女，盛妆而观"，已经是比较文明的方式了。

图腾崇拜和古代以色媚妖中蕴涵着的人与精怪、妖神可以恋爱、结婚的观念，通过大量的神话、传说弥漫于社会，从而形成一个强大的文化氛围。在这种氛围里，当着原始的性冲动得不到实现而在心理上投下阴影时，极易用"人妖恋"、"人鬼恋"、"人神恋"的形式表现出来，或者当事人因此类病症而呓语、裸呈时，旁观者很易以这一文化氛围作为参照系选出若干种妖怪（一般都是当地人熟知的妖怪，如北方人多以之归于狐媚，吴越人多将之解释成蛇妖、五通，在林木花卉繁盛之区多想象成树精花神，南方多山之区则常委于山魈），作为对其原因和内容的说明。

应当指出，人妖恋一类事象的传承，往往经过此类故事的流布，不断地强化，并且在新的环境中衍生出新的事象。魏晋人志怪中狐媚的形象不就是被不断地复制出来吗？如果说那比较遥远，那么，我们且举个清代的例子。清代蒲松龄《聊斋志异》中出现的青凤等狐仙的美丽形象，就一直活在社会上，并且成为个别人主动寻找狐仙的驱动力。《阅微草堂笔记》卷十三有一个故事说：

> 董秋原言：东昌一书生，夜行郊外。忽见甲第甚宏壮，私念此某氏墓，安有是宅，殆狐魅所化欤？稔闻《聊斋志异》青凤、水仙诸事，冀有所遇，踯躅不行。俄有车马从西来，服饰甚华，一中年妇谒帏指生曰："此郎即大佳，可延入。"生视车后一幼女，妙丽如神仙，大喜过望。既入门，即有二婢出邀。生既审为狐，不问氏族，随之入。亦不见主人出，但供张甚盛，饮馔丰美而已。生候合卺，心摇摇如悬旌。至夕，箫鼓喧阗，一老翁搴帘揖曰："新婿入赘，已到门。先生文士，定习婚仪，敢屈为傧相，三党有光。"生大失望，然原未议婚，无可复

语;又饫其酒食,难以遽辞。草草为成礼,不别而归。家人以失生一昼夜,方四出觅访。生愤愤道所遇,闻者莫不拊掌曰:“非狐戏君,乃君自戏也。”[①]

这儿的书生因看了《聊斋》而觅狐,然而时运不济,只在旁边眼睁睁地看着别人和狐成亲。《聊斋》本身和袁枚的《子不语》都提到因看《青凤》而羡狐女的故事,晚清王韬在《淞隐漫录》中还借狐女之口说,《青凤》等流传,将自己同类姐妹的名声都搞坏了。我们这儿特别征引纪昀所记,是因为他比较拘于志怪的传统,对民间的包括士大夫中的一些传说,采取述而不作保持原貌的做法。它使我们相信,《青风》一类文艺作品,在社会上的影响是实际存在的。

人的遐思,可以替自己唤出一个所期望的幻象,而且可能由这种幻象支配自己。我在《中国道教文化透视》中曾引述一个南北朝时用“存想”的方法去招致神女下凡结为婚姻的故事。所谓“存想”,是针对预定的意象的沉思冥想。道士在作法前都要做“存想”神灵面容装束乃至与神相酬答的训练。存想一是要想象其形象,二是要将其形象“存”住,即保持在意识中。存想属于形象思维的范畴,长期以来在中国的原始宗教和道教中被用作最重要的思维手段[②]。将这种思维移用到性爱情感的抒发和性体验中去,便是有目的地召唤出心中的爱恋对象。这是导入人神恋、人妖恋的重要途径,这儿且将有关故事引述如下:

《搜神记》卷一载:“魏济北郡从事掾弦超字义起,以嘉

① 《阅微草堂笔记》卷十三。

② 存想在中国传统的宗教思维中占着重要作用,而且在思维方式上将宗教想象和艺术创造沟通起来。对存想的分析,参看拙稿《存想简论——道教思维神秘性的探索》,《上海教育学院学报》1994年第3期。关于存想与艺术思维关系的分析,参看《中国道教文化透视》第六章。

平中夜独宿，梦有神女来从之。自称天上玉女，东郡人，姓成公字知琼。早失父母，天地哀其孤苦，遣令下嫁从夫。超当其梦也，精爽感悟，嘉其美异，非常人之容。觉寤钦想，若存若亡。如此三四夕，一旦显然来游。驾辎軿车，从八婢，服绫罗绮绣之衣，姿颜容体，状若飞仙。自言年七十，视之如十五六女。车上有壶榼，青白琉璃五具。饮啖奇异，馔具醴酒，与超共饮食。谓超曰：'我天上玉女，见遣下嫁，故来从君，不谓君德，宿时感运，宜为夫妇。不能有益，亦不能为损。然往来常可得驾轻车，乘肥马；饮食常可得远味异膳；缯素常可得充用不乏。然我神人，不为君生子，亦无妒忌之性，不害君婚姻之义。'遂为夫妇。"

在这个故事中，弦超先是做了个神女来会的梦。这类梦，属于性梦，是人的性意识浮现的结果。不过其梦采取神女下降的形式，却是文化积淀的表现。除了我们前面分析原始的图腾的作用时所述的以外，它在古代的神话乃至文艺作品中都有表现。宋玉《高唐赋》叙述楚王与神女的故事就是最著名的一个。关键在于弦超在梦中"精爽感悟，嘉其美异，非常人之容，"醒来后仍然"钦想"，即深深地，不息地想她。钦想，即是"存想"。存想日久，终于导致神女"白日来游"，就是白日现形了。实际上弦超做的是性爱的白日梦，这种梦会越做越深，倘终不知自拔，或深陷后不可自拔，便是人被神迷并完全成精神病，甚至病瘵而亡。弦超招的是"神女"，在别的个案中钦想美丽的狐仙之后招致的结果是狐媚，两者心理机制完全相同。

神女下降，精怪能与人恋爱、婚配，是当时当地大多数人的集体意识，而个体通过接受这种意识，有意或无意地去"钦想"它，便有可能被导入人妖恋、人神恋的白日梦。于是，一个新的人妖恋的例证便被复制出来！文化氛围通过个体的体验于是获得

了新的表现。

应当指出，在一定的文化背景下发生的人与精怪恋爱的体验一旦获得，是不易摆脱的。那道理很简单，所恋的对象，是自己制作的幻象，其中寄托了当事人自己全部美好的情感，因此会越恋越深。清人曾有一则故事云：

> 友人赵莼楼农部言，伊戚杨君文，与赵同邑莱水。以世业农故，年已弱冠，尚朴讷如未亲世故者。惟壹志于锄，仍未议婚。一日，辍耕晚回，路逢一女郎。睨之而笑，杨虽未历忉利天参魔女禅，然彼美邂逅，竟欲目成。且冶服盛妆，不类钗荆裙布者。杨不觉心动。方恨无媒，女郎已翩然相将入室。历数姓氏，云狐而仙者，以有夙缘，合来就为夫妇。缓结之余，浓香一缕，由鼻观而入脑液，才氤氲一二次，满腹精神，如已泄尽，苶当四体，不能自支。然此女丰姿之美，语言之隽，对之令人意消。凡杨所思物，虽时异地殊，无不立致。杨嗜鼻烟，狐赠给烟壶二，非玉非翠，其宝为一时所无。一日杨偕往游禅宇，狐立众女中，如天上碧桃，月中丹桂，艳绝人寰。数年缘尽，遗五色香罗帕一方，从此遂不再至。杨睹物思人，未尝不涕泣沾襟也。后缔婚某氏，亦里中佳丽，然杨每以为人之美皆不如狐云。①

这儿的未婚男子对幻现的美女心知为狐，是其文化氛围转化为个人意识的表现。结婚之后，仍觉得“人之美皆不如狐”，正是由于在意念中排除想象中人一切缺陷的表现。这也解释了在大量人妖恋故事中，妖精何以绝大多数以美少年或美女形象出现。

应当指出，人妖恋的发生，还与一定的社会条件及个体的生

---

① 《近五十年见闻录》卷八引《锡秦笔记》。

活经历有关。就社会条件言，封建时代男女的性隔离以及包办婚姻中的不幸，是造成人妖恋的重要条件。因为性隔离的结果，正常的性意识发展受到了压抑，在不同的条件下，便以种种不正常的方式表现出来。有时是一见钟情马上诉诸肉欲，有时又是没有具体目标的朝思暮想。在人妖恋中便集中地在意念中表现了它们。现代社会，特别在都市，年轻男女有比较大的自由活动空间，异性爱的表达方式也显得多样化。因此，性压抑的情况发生得就较少。当然，在现代社会里，因失恋引起的精神病仍会发生，但那患者心目中思慕的对象往往是具体的某一人物，一般不会采取"妖精"的形式。

（三）人妖恋的表现类型

从上面的分析可以看到，人妖恋最深的根源，是原始的性冲动。它的发生机率，虽然从未有人加以统计，也无从统计，但自汉迄于近代的各种笔记、小说的记述，数量已很可观。近代，在一些乡村，尚偶或能听到村民指称"某某女子被狐狸精迷"的传说。文人笔记中的记载，有时经过了口头传说的加工，或经过作者的艺术修饰，离开原貌或有距离。不过其母本的框架，多数尚能透过字里行间寻觅出来。因此，我们有可能利用这些材料，将人妖恋的几种类型及其在不同人群中的分布稍作分析。人妖恋的基本类型有以下几种：一种是长期性冲动不能满足，郁积而成的。在古代笔记中找到的人妖恋故事，此类是大多数。屈大均讲的命中犯红娘绿郎即是此种。因嫁娶不及时的男、女，在婚姻无成的情形下，慢慢地由忧思、由跃跃欲试闹出病症，一般看不出有特别的外界诱导。第二种是由偶尔遇到美貌的异性，勾起思绪，不能自制而引起的，即是屈大均说的"卒遇"红娘绿郎，大抵说来，这种情形多数是第一种情形作了基础，但有了外界的诱发，爆发出来，其势特别凶猛。第三种是由某些与异性有关的物件，如异性

偶像、衣饰、用品等引发的，可以说是第二种情形的延伸。第四种情况，是其人有某种畸形的性心理，如影恋等等，以人妖恋的形式表现出来。对这后三种情形，我们要稍作讨论。

相当一部分人妖恋的形成，是因见到某一异性，产生爱慕之情，使这种情结以幻遇妖怪的形式宣泄出来。清钮琇曾记一事说：

宜兴许郎行二，农家子也。康熙二十年间偶入城，至蛟桥，遇一女绝艳。许将与目成，已失所在。是日薄暮抵舍，则所遇女先在室内，迎谓许曰："来从绛阙，暂寄红尘，三生夙契，今当与君偿之。幸无疑惧。"问其姓名，曰："何淑贞。"从婢年可十三四，曰秋鸿。是时许妇适归宁，许因诡言："我妇美不逊汝。"何曰："邑中金闺之艳，幽谷之姝，遍数止某某三人，差不惭巾帼，我犹胜之。若君妇，则厉齿蓬头，既疥且痔，直登徒所爱者耳。又何足言！"妇闻甚恚，率其诸姑姊垒集哄观，仅闻语声出户，并不见形。乃共指而詈之。何曰："我与许君缔未断之缘，命自真宰。汝辈某与某私，某为某事，此岂贞静者，而亦毁我乎？"所刺幽隐皆实，众遂嘿然散去。……如是月余，颇厌嚣烦，挈婢辞许，不知所往。逾旬，瞥见前婢持衣履来贻，且招许。许叩以所在，婢言但闭目行，少顷可达。许如言，觉两足冉冉若乘烟雾，经丘穿壑，恍入仙源，曲栏重阁，花木幽深。何薄鬓约袖，躬自纺织。许至，洁卮而进山肴芳腴。酒阑，起曰："我姊妹五人，各有所适。北堂老母，往河南访我第二姊矣，君留信宿，无害也。"因相与缱绻。逾夕惝恍出门，遥见晓林旧径，忽然抵家。[①]

从这个故事来看，许二是偶见美女而心动神摇，回家后发生

① 《觚剩》卷二《吴觚》。

"妖怪"惹身的事件。所谓妖怪，只是他本人头脑中的幻象，然而却引起了其一系列的性生理上的愉悦。一定是许二妖怪附身时的自言自语惊动了妻子，所以有妻子率姑姊与妖怪争论的趣事。但她们只闻其声，不见其形，足见"妖怪"云云乃是许二幻念、幻觉、幻语的结果。妖语是许二的呓语，部分是他潜意识的流露。妖怪和其妻的互诟极有意思。这倒不仅是有点滑稽，而是指它透露出一点信息，在许二的潜意识中，对其妻的容貌不满已久。当然所谓"登徒所爱者"，典出宋玉《登徒子好色赋》，绝非村民许二的口吻，当是文人的加工，可置而勿论。但许二对妻貌不满的底色恐怕还是真实的。从后来"妖怪"指摘其妻等等隐私看，在许二的潜意识中，种种恶劣印象也郁之已久，不过藉此无所顾忌发泄出来罢了。这一情形，恰恰说明，许与其妻及家庭在情感上的裂痕，而这裂痕正是"妖怪"乘虚而人的通途，不过是碰上了偶尔遇艳的契机，正式地表现出来罢了。至于故事后半段，"妖怪"侍婢再来招许云云，则记述了一个完整的性梦。这种性梦，在许本人或许意象的变换常有颠倒、跳跃，不连贯，只是围绕梦交而展开的一串意识流。在叙述者说来，则是情节连贯，如同真实发生。在此例中许二从遇艳到恋妖，从恋妖中透露出夫妻的裂痕，而其遇妖的事件断断续续，最后表现为性梦，有相当的典型性。

卒遇美貌异性而惹动情思，倘念头不正，即会惹上妖恋、鬼交。这种情思，有时也常由异性的象征物引起。比如异性的巾、衣、佩、鞋等等，特别是偶像、画像，更易惹起情愫和遐想。不能自制者，便会从性的遐思导致白日梦，复由之导向更深度的精神恍惚乃至"妖怪"来交。

《广异记》曾记一事说：

卢赞善家，有一瓷新妇子，经数载，其妻戏谓曰："与君为妾。"卢因尔惘惘，恒见一妇人，卧于帐中。积久，意是瓷人

为枭，送往寺中供养。有童人，晚于殿中扫地。见一妇人，问其由来，云是卢赞善妾，为大妇所妬，送来在此。其后见卢家人至，因言见妾事。赞善穷核本末，所见服色，是瓷人，遂命击碎。心头有血，大如鸡子。[1]

“新妇子”，犹今言少妇。瓷少妇像原来只是一种艺术摆设，本来没有什么特别的奇特，偏偏卢的妻子要开个把它给卢做妾的玩笑，故尔勾起了卢赞善的大欲，终于导致迷惘，眼中常见有妇人躺在帐中的怪异。至于送入寺中之后，或许其事早已宣扬，闹得童子也见怪了，是妖由人兴的一种表现。其他书中也提到父母拿着男孩木偶像对着小女孩开玩笑说要给她做夫婿，积年之后闹得小女孩也被怪迷的故事。泥塑木雕的偶像没有生命，没有灵魂，但却可以成为一种形象的异性的象征物，足以惹动春思。

这种见女像而生异想的情形，依常理推断，独身的青年身上更容易发生。《玉堂闲话》说：

南中有僧院，院内有九子母像，装塑甚奇。尝有一行者，年少，给事诸僧。不数年，其人渐甚羸瘠，神思恍惚。诸僧颇怪之。有一僧，见此行者至夜入九子母堂寝宿，徐见一美妇人至，晚引同寝，已近一年矣。僧知塑像为怪，即坏之，自是不复更见。行者亦愈，即落发为沙门。

这故事中的行者，是指没有正式受过佛戒、仅在寺院中洒扫服役的。九子母，原是印度传说中的一位女神，佛教吸收来做皈依环侍世尊的“天人”之一。九子母像寻常佛寺多塑，但故事中的像“装塑甚奇”，详情作者没有说，想来这尊像多少有些特异。行者睹像而生遐想，乃至抱被宿于其堂下，看来是已经不能自制。当中叙述“徐见一美妇人至，晚引同寝”，乃是有意观察他的僧人所

① 引自《太平广记》卷三百六十八。

见，其实所谓与妖精恋爱、性交，是精魅幻象，只有当事人的头脑和感官中存在，旁人只能从其呓语、行为以及清醒时的叙述加以推断。然而讲故事的人在讲述中不得不将这幻象实体化，以便使之脉络清楚，这且不管它。反正行者之幻觉，起于九子母像，毁其像则其原型不存，幻觉亦驱。他的落发为沙门，除了信仰上的原因之外，未始没有以佛戒约束自己，免得心猿意马再涉妖邪的企图。

上面说的都是男子睹女像而惹“妖”，当然，这类事同样会发生在某些女子身上。前面引过周大三婆见神像年少貌美而惹怪的事，那是在某种迷信环境中引发的，稍有特殊。至于小女孩因玩被昵称做女婿的木偶面涉妖，既有偶像的启示，也有大人无意中的提示。也有单纯因少男偶像而引发此类事件的，下面就是一个例子：

> 临安风俗，嬉游湖上者，相尚多买平江泥孩儿，乃与邻家，谓之土宜像。院西有一民家女，因得压被孩儿，归置于床屏彩桥之上，玩弄爱惜无厌。一日午睡，忽闻有人歌诗云：“绣被长年劳转展，香帏还许暂偎随。”及觉，不见有人。是夕，中夜睡微醒，复闻有歌前诗句。惊觉，月影朦胧，见一少年侵步帐西，女子惊起。进而抚之曰：“毋恐，我所居去此不远，慕子之久，神魂到此，不待启关而入。”起视扃钥如故。女知其神，不得已与之合焉。正当风清月白之时，此子时复而来，因遗金环。女密投箱箧中，数日见金环实土为之，女心大惊。忽见压被孩儿左臂上金环不存，知此为怪，遂碎而投诸河，其怪遂绝。[①]

按宋元时代为“土宜像”的泥孩儿，称做魔合罗、魔喝乐。它实际

① ［元］无名氏：《湖海新闻夷坚续志后集》卷二。

即是唐代七夕(或中元)习俗中的"化生"。原来净土宗经典中说,西方极乐世界,人早已超于形色和欲念。这无欲之国中的居民自何而来呢?便是从莲花中突然化生,而且个个端好。所以它被称为"化生儿"、"化生"。又因说他"化生须臾间",梵语中须臾的音译为魔合罗、魔喝乐,中国人习惯将谓语后的词当宾语,遂将魔合罗讹做化生的名字。① 唐代起,它就被用蜡做成可爱的男孩儿,七夕时放在水盘中,做为宜男、得子之兆。宋代越发风行,贵族中以金银珍宝装饰之,民间则常用泥塑。这泥孩儿,通常做得白白胖胖,惹人喜爱,所以元杂剧中夸奖自己的男孩漂亮,便说"魔合乐般的孩儿"。同时,它做为祈嗣风俗中的宜男像(所谓土宜像)本身就带有性象征的性质。如此这般的文化底蕴,对单身女子的性刺激或曰提示显然是相当浓烈的。"玩弄爱惜无厌"的结果,惹出他的幻像来是相当容易的。尤其是月白风清之夜,正是春情容易摇动的时候,其幻像出现的频率更高一些。不过这女子还算是有自制力的,一旦醒悟,便毁其原型,斩断情丝,才避免了所谓颠邪即神经错乱的惨祸。

在人类的性心理中,有时会产生一些自恋的倾向。这种自恋又常表现为影恋,即将满腔情愫倾注到自己的影像上去。这种影恋,容易产生某些性心理和性行为失衡的状态。可以说,它的情愫和冲动,是得不到正常的实践机会的,其情绪也难以在社会上得到理解和同情。因此,有影恋倾向的人往往是自怜自愁,思绪难于自已。而在特定条件下,也可引起人妖恋。清人乐钧曾给我们提供了一个极有价值的例子:

邓乙,年三十,独处。每夜坐,一灯荧然,沈思郁结。因

① 魔合罗与化生的关系笔者曾在《儒释道与中国民俗》(辽宁教育出版社1993年版)中加以考辨,请参看该书第八章。

顾影叹息曰：我与尔周旋日久，宁不能少怡我乎？其影忽从壁上下应曰："唯命。"乙甚惊。而影且笑曰："既欲尔怡，而又我畏，何也？"乙心定，乃问："尔有何道？而使我乐？"曰："惟所欲。"乙曰："吾以孤栖无偶，欲一少年良友，长夜晤对可乎？"影应曰："何难！"即已成一少年，鸿骞玉立，倾吐风流，真良友也。乙又令作贵人，俄顷少年忽成官长，衣冠俨然，踞床中坐，乃至声音笑貌，无不逼肖。乙戏拜之，拱受而已。乙又笑曰："能为妙人乎？"官长点头下床，转眼间便作少女，容华绝代，长袖无言。乙即与同寝，无异妻妾。由是日晏灯明，变幻百出，罔不如念。久之，日中亦渐离形而为怪矣。他人不见，唯乙见之。如醉如狂，无复常态。人颇怪之。因诘而知之。视其影，果不与形肖也。形立而影或坐，形男而影或女，以问乙，而乙言其所见，则又不同。一乡之人，以为妖焉。后数年影忽辞去。问其所之，云在离次之山，去此数万余里。乙泣而送之门外，与之诀。影凌风而起，顷刻不见。乙自是无影，人呼为邓无影云。徐懋庵言之。[①]

此类记载极难寻觅，因为它们在人群中的发生率本来就不怎么高，只要看"顾影自怜"常被人视为笑话，就可明白的。尽管有些研究性心理学的，如弗洛伊德一派，认为人都有一个元初的影恋的倾向。但实际上沿着自然的两性本性发展的恋情总是多数，真正的影恋是很少的。这则故事中对其人的年龄和婚恋情况交待得非常清楚，对由影恋而惹"妖"的过程也讲得脉络分明。至于最后一段说邓无影云云，多数是将村民对他的谑称当成实事了，这点可以不来管它。

按邓乙的景况是三十而独栖，正是屈大均所说婚娶失时的

---

① ［清］乐钧：《耳食录》卷一。

状况。燃烛夜坐，沉思郁结，则正是转向影恋的心理背景，其影恋成癖，于是幻像迭出。而其幻像、幻觉的发展又可分三个阶段。先是成形为少年良友，大致离原型不远；复成"贵人"，应是利禄荣华之念的外化；最后变形为美女，则又回到了性爱的本题。这本来仅是晚间梦境般的幻觉，闹得严重时才白日见怪。"久之，日中亦渐离形而为怪矣。他人不见，惟乙见之。"两句话说得极明白：所谓影离形变成美女，不过乙的主观心境而已，旁人不觉，即看来白日形体有影，仍然是正常的。至于说看到影不肖形，那是在他与别人说了自己的经验之后，闹得别人疑疑惑惑，未免跟着张惶神怪起来。影子成妖怪，起源于其性爱情愫倾注错位。

人妖恋的表现五花八门，上面说的只是比较典型的几种。至于说到它在不同的人群中的分布，虽然没有统计资料可作依据，然照常理推测，比较容易发生在独栖的男女身上，但不排除发生在已婚的男女身上。这种情形，多数与性生活的不和谐及夫妻情感的冷漠有关。清和邦额《夜谭随录》卷十载一事说："平凉城南有乡绅张氏别墅，地极幽邃，亭轩台榭，曲折连绵，池塘广数亩。塘西跨一板桥，对桥一轩，绕以曲廊。轩后高楼五楹，树木映蔽，楼为张次女所居。女年甫及笄，有容色。许字邑绅周方伯少子，未嫁而夫死，重字凉镇马总戎之孙。马世系回纥，秉夷教，甚乖女愿，郁郁成疾，渐发狂语，哭笑不恒，巫医不能救。张无如之何，唯严其防守而已。"故事接着说，吴哲后来见到两只狐狸，断定是它们成精迷了张氏女，遂将它们打死。"患遂绝，女病亦渐瘥。后归马氏，马氏子以荫官参戎，女尚在，年四十余，予居凉时，每见之。吴有《逸狐歌》，周南溪先生尝和之。"张女被狐所"迷"似乎煞有介事，但其症只是因对要嫁与回民，心存不满，忧郁成疾，一度精神失常罢了。和邦额在此故事后引兰岩评曰："张氏女以乖所愿，遂致邪物凭虚而入，颠倒数年，卒归马氏，不已徒受窘辱哉？世之

乖所愿者不少，幸无多狐凭之为祟耳。”这是极有见地的评论，只是肯定了“邪物”确实存在，是个缺点。

上述个案中的张氏女是被包办婚姻沉重打击致“遇怪”的。也有些个案看不出明显的社会原因，似乎只是夫妻中一方对另一方不满而致。《近五十年见闻录》卷三辑了一则故事，加上一个极有意思的标题《嫌夫召怪》。说有富室谢某家妇女在裸身换裤时，突然见到十三四岁的童子从窗飞下，倏忽不见。其家认为是遇到了妖怪，便到城隍庙祭祷，并陈词诉其妖孽。“时有清邑邓家村人来连，闻其异事，从众入庙聚观。既归，怪即随之。村人有妻，自恃其美，以夫丑陋，常屏不共宿。是夜篝灯入房，见一人坐床上，稚齿韶秀，问何人？曰：‘吾粤人也，久慕芳容，时萦梦寐，今随汝夫而来，冀酬夙愿于平生耳。’言已，以黄金二锭纳女怀中曰：‘愿以此交欢。’女悦其容貌，遂相与缱绻。久而知其为怪，幸尚不为殃害。他人弗睹其形，惟女能见之。或造女家，请与相见。怪不肯，惟通言语而已。细审其声，似出于女襟带间。”[①] 这一故事中“怪”随村人回家，自然没这回事，不过村人带回了妖怪迷人的信息，则是无疑的。正是这点信息成了他妻子“遇怪”的导火线。而其妻的“见怪”，原只是长期郁积的嫌夫丑陋、艳羡美貌郎君的心理，以这一形式宣泄出来罢了。其中叙述到别人见不到妖怪，却听到其声似从村妇的衣带间发出来，恰证明其“妖怪”之声，原不过是村妇的呓语。所以这故事文后有谵呓生的评语云：“若村妇因嫌夫一念，致召邪魔，即谓怪由自生也可。”

这种人妖恋，或者人被妖迷，偶尔也会发生在年高之人的身上。这种情形，可能是本人原有精神病，否则很难解释。明代田艺蘅记云：“上虞民家母八十余，夏月风雨大作，忽失所在。其子

① 《近五十年见闻录》卷三。

追访七八日，无可踪迹。遇樵人见于高山顶上，端坐荆棘中，问之不语，乃呼其子视，亦无知觉。后数月乃复旧也。又，余杭郭家娶妇才十余日，行至灶前，忽然不见，家人寻觅不得。后五日，闻在山中，已将死。家人往救醒，问之，云被三四人拖抱，从屋脊上飞过，与淫媾，如醉梦中，今偶从松树堕下也。后或看守不谨，即又摄去。其夫大惧，乃卖于王新建家，其妖始绝。因忆古人所记，鬼摄少年美姬者多矣，未闻娶此老妇，尤怪也。"①

性压抑被推至极端而感"妖怪"的例子，要算遭受太监性虐待的妇女。明田艺蘅记一例说：

> 我朝宣德中赐太监陈芜两夫人，陈芜赐姓名王瑾，字润德。天顺初赐太监吴诚妻。余见传记所载，以为此曹要妇人何用。或曰："虽去其势，男性犹在，必须近妇女，乃安夜也。"家君在京，所善太监侯玉，亦有妻妾，甚美且多。及家君督学广东，出京，玉送别，出二女子相赠。此内臣交好之至厚者。一名白秀者，乃绝色也，云玉之宠姬。暇日，细询其故，真如所传。言相爱淫谑甚于平人夫妻居室之事。每一交接，则将女人遍体抓咬，必汗出兴阑而后已。其女人每当值一夕，则必倦病数日，盖欲火郁而不畅故也。此女素为狐狸迷染，其后随至岭外。在滁州时，余晓起亲见之，形如猫而玄黑，变态无常，然亦不为害。因命小苗童曰凌鸿伴宿，寐之，则狐自窗眼潜入，伏于女身。小童舒手摸之，则亦不变形，如毛狗而已。后家人畏惧，与广东仆周俊为妻。狐复不舍，俊亦厌之。归杭，又卖与徽州某商。今尚在杭，不知何如矣。②

太监的被阉，自然是极端不人道的丑陋制度。而这种制度造成的

① 《留青日札》卷之二十一。

② 《留青日札》卷之二十一。

人，性格上多少也是畸型的。有些太监大约荷尔蒙的分泌尚未完全停止，在性心理上不能不严重失衡，因为根本就没有一种正常的宣泄途径。于是便转而向性虐待寻求发泄的一途。被他们"占有"的女子其境况之悲惨就更难名状了。因此，照我们前面的分析，她们被狐狸精"迷"上的比率比常人更大。田艺蘅记的是一个真实的人间惨剧。至于人们见到、摸到的"狐狸"，极有可能是家猫。猫卧于床侧，在农村是极为常见之事。猫体温比人略高约2℃，故对气温的寒冷比较敏感，钻床是为了取暖。只是其妇早有精神失常的表现，在当时的文化氛围和认识水平下，人即断定为被狐狸所迷，寻常家猫也看成精怪了。

人妖恋的情况有时发生在独身的宗教职业者身上。前引九子母像故事中的行者就是一例。潘光旦在《性心理学》注释中引清代青城子《志异续编》中的一则故事，说明"在有宗教信仰而力行禁欲主义的青年更容易有这种梦境"[①]。那故事说，道士魏悟真自述在二十岁时在白云观。观西是个荒园，古槐数百株，参天蔽日。园门常关闭，说其中有狐鬼居住，碰上了就要作祟。"而魏时正习静功，爱其园之幽洁，人迹不到，遂无所顾忌，日常启门，独坐槐下，吐故纳新，了无他异，亦以传闻不经置之。一日，正在瞑目静坐，忽闻对面槐树下，飕飕有声，觇之，见根下有白气一缕，盘旋而上，高与树齐，结为白云，氤氲一团，如堆新絮，迎风荡漾，愈结愈厚，渐成五色；倏有二八佳人，端立于上，腰以下为云气所蔽，其腰以上，则确然在目，艳丽无匹；徐乃作回风之舞，如履平地，婉转婀娜，百媚横生，两袖惹云，不粘不脱。正凝视间，女忽以袖相招；己身不觉如磁引针，即欲离地；数招则冉冉腾空而起，去女身咫尺矣。因猛省，此必狐鬼也，习静人宜耳无外闻，目

---

① 见《性心理学》第三章第四节《性爱的白日梦》注44。

无外见，何致注目于此，当即按纳其心，不令外出；云与女即不见，而已身故犹在坐也。余曰：此殆像从心生欤？羽士曰：然。”

潘光旦先生指出：“这是一个很清楚的白日梦的梦境。魏悟真时年二十岁，正是做白日梦的年龄。他当时正在学道，习静，力行禁欲主义，更是一个适宜于产生白日梦的排场。（按魏羽士所习的道教，显然是长春真人丘处机一派，是讲独身主义的。）全部梦境的性爱的意义，是一望而知的，而腰上腰下的一点分别，表示虽在梦境之中，抑制的力量还是相当的大，未能摆脱。一到最后的猛省，抑制的力量终于完全战胜了。”[①] 我们认为潘先生的分析是正确的。道教中有所谓十魔，前面一章已作过介绍。十魔中的“妖魔”是指“凡入靖修炼，一念不真，多招狐狸、山精、石怪。妖魅恐人成道，化作妖艳，以求宿食，或歌艳丽诗词以现形影，故行大法之士，多忌之”[②]。这是道人宗教生活的经验之谈。所谓妖怪化作妖艳、歌艳丽诗词等等，都是性挑逗的表现。当然它是在幻念中以妖怪迷人的形式表现出来的潜藏的性意识，它们发生在道士入靖修炼即静修之时。上述羽士在静坐中出现妖狐幻象与此正相符合。修炼内丹的道士都将炼己作为入手的准备。所谓炼己，就是去掉各种杂念，其中当然包括有关性爱的念头、情感等在内。平时则要求少私寡欲，筑固堤防。这些都是防止在炼功过程中走火入魔，出现幻象。因此，作为独身的禁欲的宗教职业者，确如潘光旦所说的那样易做妖魅出现的性的白日梦，否则那些防止走火人魔的话便不须喋喋不休了。然而，经过一定训练的宗教职业者，对这类的妖象又较有警惕，而且一旦发生，又有较强的自制能力，所以尚不致酿成大害。

---

① 《性心理学》第173页。

② 《灵宝元量度人上经大法》卷四五。

（四）人妖恋的社会表述和社会评价

人妖恋是一种在古代广泛存在的社会现象。社会对这种现象，必须以一定的形式去表述它、评价它。这又是人妖恋的故事获得流传并在新的个体上复制的前提。

我们将实际发生于个体身上的与精怪恋爱、婚配的现象，称为原发性的人妖恋，而对它的陈述，称为社会表述。至于在社会表述基础上加以改编、创作，那已是人妖恋的艺术表现。从原发性的人妖恋到它的艺术表现，在多数情形下是无法保持原样的。在这过程中，病态可以变成健康，恐怖可以变成愉快，其社会评价会发生很大的变异。

一般说来，人妖恋的表述和评价是一致的，在早期，甚至是难以区分的。只有到它以比较充分的形式表现出来，转述者才站在旁观的立场，予以评说。因此，我们要从人妖恋的表述说起。

所谓人妖恋的社会表述，是指使之取得一个社会能够理解、能够转述的形式。在现代的音像手段诞生以前，它只能是语言形式。我们知道，实际发生的人妖恋，其境象，发生在当事者的心理世界中，倘若他能清醒地表述自己的幻象，那么必须通过语言的规范。倘若他不能清晰地表述，那么只能由旁观者根据他的呓语，在幻象支配下的自裸、嘻笑乃至淫秽动作来加以判断，并用语言表述出来。离了语言，不可能有人妖恋事件的表述。人们对某一事件的表述，不可能是像照镜子似的将所有经验材料重现出来，也不可能像留声机般地简单重现当时的音响。而是经过思维的规范、解释功能的[①]。一个简单的事实是，人们陈述一件事，

① 关于人类思维的规范、解释诸功能，夏甄陶、李淮春、郭湛主编的《思维世界导论——关于思维的认识论考察》第六章有很好的阐述。本书重点在讨论有关精怪的大量事象，当然要应用理论原理。不过对原理本身的征引，不想太多。

哪怕是说明一个瞬息即逝的场景，都是先经过头脑的加工，至少要加以回忆、判断，选择出其中最主要的印象，然后才能用语言表述出来。因此，人妖恋的社会表述，不是其现象的简单重现，而是经过陈述者思维加工的。

在当事人的表述（假如他事后头脑清醒的话）或旁观者的转述中，都不简单地是人妖恋事件发生过程的不连续场景的再现，而是加人了表述者或转述者的判断、补充和评价，乃至感情投入。

首先，在人妖恋所实际发生的人的意识中，遇到的幻象可能是飘忽的。纪昀《槐西杂志》卷四记一件事说：

> 一奴子业针工，其父母鬻身时未鬻此子，故独别居于外。其妇年二十余，为狐所媚，岁余病瘵死。初不肯自言，病甚，乃言狐初来时为女形，自言新来邻舍也。留与语，渐涉谑，既而渐相逼，遽前拥抱，遂昏昏如魇。自是每夜辄来，来必换一形，忽男忽女，忽老忽少，忽丑忽好，忽僧忽道，忽鬼忽神，忽今衣冠忽古衣冠，岁余无一重复者。至则四肢缓纵，口噤不能言，惟心目中了了而已。狐亦不交一言，不知为一狐所化，抑众狐更番而来也。其尤怪者，妇、小姑偶入其室，突遇狐出，一跃即逝。小姑所见，是方巾道袍人，白须鬖鬖；妇所见则黯黑垢腻，一卖煤人耳。同时异状，更不可思议耳。

这种“魅”每晚必换一形，“见”者各称其是的情况，正说明了对同一事件，感受不同。佛家所谓魔由心生，心灭魔灭。称这种飘忽的形象为“狐媚”，已经经过了语言的规范作用。人的头脑在反映各种感性经验材料时，离不开语言。而任何语言都已在概括。将某一系列的现象概括为某一个意象，比如将当事人的呓语等等，用“狐媚”来称呼，于是这些零散的现象或曰散漫的感受，都集合于“狐媚”这个词中，于是获得了“狐”这一实体的外观。就

是说，用“狐媚”这一词指称这一系列现象的结果，当事人内心的体验、零散的幻觉，集中化了，也在陈述中被实体化了。同时，这种概括和实体化的陈述，又已经过陈述者的解释。因为对这些内心的幻象是什么，当事人或旁观者可以有不同的判断。我们在前面谈妖怪恐怖症时，引述过林纾的例子。他的表妹患瘵病，其舅母等人判断为“狐魅”，所以眼中真的恍然见妖，林则坚持为病，故一无所见者。那儿说的是恐怖症，但与人妖恋现象的解释，在思维过程上、机制上并无二致。前引魏羽士见女子露出半身，心知为“狐”，则是他个人对此加以判断的结果。所以陈述或转述时，实际上已经包括人们的判断、解释在内，甚至可能包括旁观者自己的体验在内。前引针工奴子妇的故事中，其妇、小姑“所见”不同，即含有自己不同的体验。我们说，这些解释，是并不正确的。明人王世懋曾记一件事说：“沙头镇，一童子年未满十岁，其阴忽长如巨人而毛，似能行人道者。已渐颔下生鬚，遍体俱毛。时时覆体为交媾状，遗精地下，未几而卒。”[①] 他对此的解释是“似为妖孽所凭。”实际上此童子是得了早衰症。由于内分泌失调，其人迅速发育、衰老的怪病，当代国内外都有报道。这种异常情况，使人身心失衡，小小童子突然被性冲动所困扰，自然出现行为异常，王氏解释为“妖”，显然违背科学，不过在当时，此类解释却易于得到社会认可。

原发的人妖恋，是当事人内心的意识流在起作用，它们可能是跳跃的、不连贯的陈述，是当事人或旁观者用语言将整个事件加以说明，其目的是使其他人懂得。因此它本质是一种个体体验取得社会认同的过程。于是陈述者不得不将全部经验素材（这儿主要是当事者的内省经验，及旁观者见到当事者呓语、裸呈等反

---

① ［明］王世懋：《二酉委谭》。

常行为的听觉、视觉经验）加以整理，使之条理化。对于跳跃、中断无法理解的环节，则会据自己的理解加以补充，使之连贯。前面引述的故事，大多是连贯的、清晰的过程，显然就是这种加工的结果。

在解释中，常杂有陈述人的评论。人妖恋的社会表述和社会评论是难以分开的。

对人妖恋的社会评论有的是以抽象的形式出现的。纪昀曾通过狐狸精的谈话，表达了一种看法，云："凡狐之媚人有两途：一曰蛊惑，一曰夙因。蛊惑者阳为阴蚀，则病，蚀尽则死；夙因则人本有缘，气自相感，阴阳翕合，故可久而相安。然蛊惑者十之九，夙因者十之一。其蛊惑者亦必自称夙因，但以伤人不伤人知其真伪耳。"[①] 这是从宿命论和妖怪的作祟所做的解释。在这种解释中，人妖恋的人一方，说不上有什么责任。因为从宿命来看，妖狐与人前世缘分未尽，今生再续旧缘，乃是冥冥中注定的事。不少人妖恋的故事，都由当事人或其中的"妖怪"说明了续缘之由。从精怪蛊惑的一面说，人是受害者，不应任其咎。不过，纪昀在另一些地方指出，人知妖迷却与之斩不断联系，毛病出自自身情感。认为："一曰蛊惑，缠缠绵绵至死，符箓不能驱遣者，终由情欲牵连，不能自割耳。使泊然不动，彼何所取而不去哉！"[②] 因此，从这个意义上来说，其事态的发展，与人的情欲所牵有关。

比情欲不断的评论更为严厉的是，认为这类事的发生，在于当事人的心术、情操不正。清毛祥麟曾叙述一个妖蛊惑人的故事，并加评论，云："昆山某氏女，年方及笄，而有姿色。一夕，鸣机窗下，五通忽至前求耦。女曰：'妾尚处子，一有玷，误贻终身。西

① [清]纪昀：《阅微草堂笔记》卷十二。

② 同上。

村有某妇，何不求之？’五通曰：‘我曾至焉，奈彼心正不可犯。’女怒曰：‘彼心正，我独不正耶？’举坐板扑之，应手而灭，亦无后患云。”其评云：“邪不胜正，固是定论。而妖由人兴，尤当勘破耳。”[①] 毛氏的评论，认为被蛊惑者心术不正，情操不够高尚才会惹上五通一类妖怪。这一评论，代表了社会上大多数人的看法。一般认为花月之妖，不敢干正人君子。邪魅附身，往往是其人自身不正。所以要求当事者从端正自身做起，以辟妖邪。

毛祥麟的评论，基本上着眼于当事人的个人意识。而一部分有识之士的评论，则较多着眼于社会上的迷信邪说造成的乌烟瘴气。明陆粲在历述苏州一带五通神“淫乱”妇女的种种表现后说：“大抵妖由人兴，今流俗慕向如此，邪妄之气相为感召，宜其久聚而不散，以猖狂横恣也。前知府事新蔡曹公尚敢为禁约，焚毁其祠像无遗。公去任，乃稍稍复作，无何一切如故矣。后来者能举公之善政而兴起之，使妖魅消沮，诚一快也。”[②] 陆粲的批评，比较符合实际。这类事的发生，与迷信的煽虐有关。越是对妖神的祭祀闹腾得凶，邪神“淫人”的发生率就越高。因为它无异于时时在诱导着当地的男女们；妖神随时窥伺着时机要迷你！与我们前边分析的妖怪恐怖症会在一定条件下变成集体癔病一样，人妖恋的发生也会产生群体效应。陆粲期望着政府能认清这点，加以制止，自然是出于善良的愿望。无奈封建时代是人治时代，政令兴废系于当政者一身，所以妖神之祀兴废无常，人妖恋的传播也时断时续，断而复续。

比起上述评论来，前面引及的屈大均认为“红娘绿郎”是由嫁娶失时引起的探讨，显得较为公允一些。不过他只限于从个体

① 毛祥麟：《墨余录》卷六《淫祠》。

② 《庚巳编》卷五。

的性心理上去找原因，又显得简单了一点。

社会表述中也表现了对人妖恋的后果的评论。如我们所引的材料，对眼前发生的人妖恋，人们是嘲笑批评的多，对其结果，是表示怜悯、担忧的多，有的径指出其后果可畏，肯定被妖"迷"者或病或死。绝大多数人妖恋的故事都携带着这种否定性的评论。不过，在一部分人妖恋的故事中，却展示了完全不同的美好的结局，而对当事人的情操也常是持肯定态度的。那是怎么回事呢？这是在表述某些故事时，掺入了转述者的某些肯定的情感。特别当原发的人妖恋被转述成一个完整的故事，这种故事又经过再创作成文艺作品时，这类情形尤其突出。

传为东晋陶潜所撰的《搜神后记》卷五，有一个白水素女的故事。晋安帝时侯官（今福建）人谢端，少丧父母，家中贫穷，未能娶妇，但其人恭谨自守，不履非法。一次得一大螺，有三升葫芦那么大，拾回来养在瓮中。田螺变成美女帮他煮饭。后被他窥破，"螺女乃称：'我天汉中白水素女也。天帝哀卿少孤，恭慎自守，故使我权为守舍炊烹。十年之中，使卿居富得妇，自当还去。而卿无故窃相窥掩，吾形已现，不宜复留，当相委去。虽然，尔后自当少差，勤于田作，渔采治生，留此壳去，以贮米谷，常可不乏。'端请留，终不肯。时天忽风雨，翕然而去。端为立神座，时节祭祀。居常饶足，于是乡人以女妻之。后仕至令长。云今道中素女祠是也。"这儿的记载，白水素女并没有和谢结为夫妻。以后的民间故事《田螺姑娘》中，便将它写成一个人与田螺仙女的恋爱婚配故事。这类传说在传播中被加进了人们对爱情的歌颂，对穷人的同情，因而变得美丽起来。这类情形最突出的个案，还是《白蛇传》故事的演变。

《白蛇传》至今仍活跃在戏剧舞台上和民间故事中。白娘子和小青是反抗封建秩序的刚强女性形象，白娘子更是作为对爱

情坚贞不渝的形象出现的。她们是蛇妖，却充满人情味。在旧时的年画作品中，其中的盗仙草、断桥、水漫金山等都是常见的画面。年画是具有祈祥性质的，白蛇娘子、小青的形象出现于上，表现了民众对她们的赞扬热爱之情。在人妖恋爱、婚配的故事中，这是最富人情味的一个。不过，白娘子、小青的这种当代艺术形象却是在逐次注人民众的情感后慢慢演变成的。蛇在古代曾经作过若干部落的图腾，伏羲、女娲便是人面蛇身的。人们对之崇敬已久。不过进入汉代之后，蛇妖的形象却都不大好。这是因为现实中的蛇令人恐惧。巫师和后来的道士的法术中都有“禁蛇虺”的一项。蛇精也会幻化成人和人婚配，不过都是不怀好意的。《列异传》说东汉楚王少女为魅所病，鲁少千以术治之，结果乃是数丈长的大蛇为祟。《续搜神记》说晋太元中，一女嫁于邻村，被夫家迎去。半夜乳娘听到新娘子哭声，一掀帐，是一条大如数围柱的蛇缠住女身，而此家的持灯婢女惧是小蛇，灯火是蛇眼。这些都是雄蛇占辱妇女的故事。唐的小说《博异志》载李黄遇蛇妖事，则是一个恐怖的蛇化美女害人的传说。大略说唐元和中，李黄遇到一位白衣美女，在其家一住三日，饮乐无所不至。出门后，仆人便闻到李身有腥臊臭。及归家，李黄先觉身重头旋，后来病越重，最后身子化成一汪水，只剩下一颗头。经勘查的结果，是空园皂荚树下的大白蛇为祟。《博异志》的作者或说是谷神子。谷神子可能即《传奇》的作者裴铏。宋曾慥所编《道枢》中有一篇文章署名为“谷神子裴铏”，所论为修炼气功之法，可见谷神子应为裴道号。裴铏以善创作出名，其《传奇》后来成为唐代短篇小说的总称，足见功力非凡。不过《博异志》载李黄故事后又有“一说”字样，叙述李琯被白蛇变的女子所惑，脑裂而死。李琯、李黄音近，可能是一事二传。那么《博异志》可能不一定是谷神子自己创作的，而是录载别人所传故事。在唐代社会上对蛇妖惑人并无好

感。宋元话本《西湖三塔记》中,叙述奚真人擒获杭州三妖镇于石塔之下,其中有白蛇变的"白衣娘子"。《三塔记》不必是后来《白蛇传》的原型,但白娘子压于雷峰塔下的情节可能受到过石塔镇妖的启示。这些故事,大抵没有摆脱人妖恋酿成惨祸的恐怖气氛。及元明以后才逐渐摆脱妖气的恐怖,增添了人性的美丽,慢慢演变出以歌颂"义妖"白娘子、小青为主的《白蛇传》。这当中冯梦龙《白娘子永镇雷峰塔》是重要的转折。

冯梦龙所记白娘子故事在民间有否传本为基础,其基础如何,现在都已难以详考。但其故事叙蛇妖白娘子与许宣婚配的故事,从湖边借伞到白娘子被镇雷峰塔,奠定了《白蛇传》的故事梗概。不过《白娘子永镇雷峰塔》故事中白娘子偶成仍露出妖相,面对想捉她的道士"睁一双妖眼"。李克用员外想调戏白娘子,趁她净手时在门缝里张望。那员外眼中此时不见如花似玉体态,只见房中蟠着一条吊桶来粗大白蛇,两眼一似灯盏,放出金光来。惊得半死,回身便走,一绊一跤。而且白娘子在睡觉时又变成大蛇纳凉,使人害怕。后来,她和据说是"千年成气的青鱼"青青,同被禅师擒获,"禅师将二物置于钵盂之内,扯下褊衫一幅,封了钵盂口,拿到雷峰寺前,将钵盂放在地下,令人搬砖运石砌成一塔。后来许宣化缘,砌成了七层空塔。千年万载,白蛇和青鱼不能出世。"这些,都站在妖必害人的立场上来给一个结局。但冯梦龙全篇中的情节,却没有白蛇吃许宣、惹许宣生病等等的恐怖描写。事情的始末,不过白蛇欲嫁许宣而已。这样,就为以后以描写白蛇与许宣的爱情故事为基本线索的弹词、戏剧脚本打下了基础。在这个基础上,民间艺人和剧作家依照自己的审美标准,又不断添加了对忠于爱情的白蛇的歌颂成分。据赵景深、李平先生研究,梨园艺人对剧本《雷峰塔》中的某些内容作了修改,对白素贞的"妖怪"形象作了净化,砍去了白蛇惩罚渔民、法海救护渔民的

情节。而清代乾隆间撰《雷峰塔传奇》的方成培出于同情白娘子的立场不满于将其写成“妖”，而改成修炼成道的“蛇仙”。据说，有一次，他到梨园乐部看歌伎朱绣纹演唱“蛇妖”白娘子，见白氏虽然迷恋许仙，[①] 但一见法海，便浑身战栗，乞求饶命。下妆后，朱双眉颦蹙，心里有很大的恼恨，他便上去进行慰勉。朱苦笑着对他说：“我是一个歌伎，被人家贱视。今演白娘子，人家讥笑我是妖怪，更看不起我了。我只是为了糊口，不得不熬着内心的痛苦来上演。”说罢，泪随声下。方成培见此情景，心中甚是不忍，感到这出戏太侮辱女子了，便向朱表示，决心要改编这个戏。因此，他在剧本中，删去了许多渲染白娘子“妖性”的情节，第一次增加《端阳》、《求草》、《水斗》、《断桥》、《祭塔》等内容，表现白娘子为争取幸福的婚姻生活，进行不屈不挠斗争的勇敢精神，大长了白娘子的志气。[②] 方成培的改编，倾注了他对旧时代受压迫妇女的同情，一定程度上反映了老百姓对白娘娘形象的同情和赞美。对白娘子的被镇雷峰塔，民众是不满的，鲁迅先生在《论雷峰塔的倒掉》一文中说到绍兴老百姓对法海镇白娘子一事的看法：“听说，后来玉皇大帝也就怪法海多事，以至荼毒生灵，想要拿办他了。他逃来逃去，终于逃在蟹壳里避祸，不敢再出来，到现在还如此。……只可惜我那时没有打听这话的出处，或者不在《义妖传》中，却是民间的传说罢。”

“秋高稻熟时节，吴越间所多的是螃蟹，煮到通红之后，无论取哪一只，揭开背壳来，里面就有黄，有膏；倘是雌的，就有石榴子一般鲜红的子。先将这些吃完，一定露出一个圆锥形的薄膜，

① 许仙，在《白娘子永镇雷峰塔》中作许宣。宣、仙在吴越方言中音同。

② 吕洪年：《〈白蛇传〉的古源与今流》，《〈白蛇传〉论文集》，浙江古籍出版社1986年版，第79—93页。

再用小刀小心地沿着锥底切下，取出，翻转，使里面向外，只要不破，便变成一个罗汉模样的东西，有头脸，身子，是坐着的，我们那里的小孩子都称他‘蟹和尚’，就是躲在里面避难的法海。”今天仍在上演的京剧《白蛇传》，是田汉的改编本。它吸收了鲁迅所述民间传说的情节，站在反封建的立场，让小青炼成三昧真火烧死法海，毁塔救出白娘娘，而法海尸体被螃蟹收进壳中。

我们对白蛇传故事演变的叙述，只是想指出一点：人妖恋的实际发生在某人身上，其人自身可能会觉得舒服愉快，但那症状，其亲友是十分担心忧惧的。人妖恋的故事在取得社会表述的过程中，可以保持恐怖的原貌，也可以注入表述者自己的情感因素，向着另一个方向发展。它被转述的次数越多，这种情感的投入便越丰富、越复杂。到了文人学士据之以再创作，那么便完全受文艺发展规律的支配，不再局限于其原型了。因此，在人妖恋原发事件中，被“妖迷”致死的恐惧，在文艺作品中却会变成刻骨铭心的爱，以及对爱情至死不渝的追求。《聊斋志异·香玉》描写黄生与崂山上清宫牡丹、耐冬（即茶花）精相恋。牡丹花香玉被移往别处，竟萎悴而亡。以后在黄生和耐冬花妖绛雪的帮助下，香玉获得重生。“后生妻卒，生遂人山不归。是时，牡丹已大如臂。生每指之曰：‘我他日寄魂于此，当生卿之左。’二女笑曰：‘君勿忘之。’后十余年，忽病。其子至，对之而哀。生笑曰：‘此我生期，非死期也，何哀为！’谓道士曰：‘他日牡丹下有赤芽怒生，一放五叶者，即我也。’遂不复言。子舆之归家，即卒。次年，果有肥芽突出，叶如其数。道士以为异，益灌溉之。三年，高数尺，大拱把，但不花。老道士死，其弟子不知爱惜，斫去之。白牡丹亦憔悴死；无何，耐冬亦死。”那爱情真是至死不渝。这一故事中，没有人被妖迷的恐怖。显然，其中倾注的是转述者和创作者对爱情的歌颂。在这种歌颂中，“妖迷人”令人致死的凶险完全被扫除了。这则故

事颇有影响。至今崂山上清宫庭院中仍有大茶花一株，好事者或指云：这就是绛雪[1]。足见人们对其故事的记忆没有消失，死了的绛雪仍然活着，或者说人们希望她活着。

① 茶花喜暖，北方少见露天栽培。崂山虽地势偏北，但上清宫处于山洼之中，背山面海，比较温湿，茶花宜于生长。但在北方看到大茶花终比较稀罕。

第四章　膜拜和厌胜
——对待精怪的双重态度

中国人对待精怪的态度，一方面是恨之入骨，必欲置之死地而后快。一方面又是因畏惧而生敬，由敬而奉事，尽管心中无可奈何，但临事敬奉，决不敢怠慢。于是，有躲避和厌胜的法门，也有立庙祭祀的奉承法门，并行不悖。

一、抬入神殿的精灵

对精怪的膜拜，由来已久。原始时代的自然崇拜不用说了，就是周人祀物彫以来，也有三千余年的历史。倘若我们看一下漫长年代中对精怪的膜拜祭祀的形式，大致有三种。

一是家祀。如前面第二章谈到的唐人对狐神"房中祭祀以祈恩"便是。家祀的对象不限于狐仙，其余如五通、五大仙等妖神也有家祀。家祀一般在室内布置一个小神龛，或给妖神立一个牌位，少数家祀也有偶像。

二是野祀。即在野外精怪经常出没的地方设香供祭祀。野祀大多没有具体的偶像，其祭祀对象为精怪的原形。比如华北地区民众遇到灾祸、疾病及其他烦恼之事，往往在狐狸、刺猬、黄狼等"大仙"经常出没之处，烧香设供，祷告许愿。浙江等地民间有认"石头老娘"、"樟树老娘"的习俗，将巨石、大樟树当成能保佑孩子长大的精灵来崇拜。通常只在其物前插香燃烛祷告。广西

山区多猴，有时在猴群出没的山岸前祭猴神，烧香上供之外，还用演戏报赛的方式祭祀之，常引动群猴探头探脑地看热闹。

第三是庙祀或祠祀。就是给精怪建立祠、庙。一般说来，汉代以前比较正规的叫法，称为神祠，民间则多称为庙。狐仙、五通、蛇、青蛙神等等都有自己的专庙。但有时，它们也被收容进佛教的寺庙、道教的宫观，有的还被收进道教的神谱。庙祀多有偶像，简单点的则设神龛或牌位。有时又用精怪原形的实物，如蛇王庙中设蛇、青蛙神庙中置蛙等。因为在庙祀中，忌触犯精怪原形，所以庙中常成为其原形物的集居地。比如，宋王辟之说："景德中，邠州有神祠，凡民祈祷者，神必亲享，杯盘悉空。远近奔赴，盖狐穴神座下，通寝殿下，复门绣箔，人莫得窥。群狐自穴出，分享肴醴。王公嗣宗，雅负刚正，及镇邠土，乃骑兵挟矢，驱鹰犬，投薪穴中，纵火焚之。群狐奔逸，擒杀悉尽。鞭庙祝背，徙其家，毁其祠，妖狐遂绝。"[①] 其余各种精怪庙也多有这类情况，不过如五通这类原形动物不确定的精怪庙除外。

此三种祭祀方式之外，尚有些特殊情形，是介于三种祭祀之间的。比如巫婆家的狐仙堂，为她的家祀，但因常有人去求仙，巫婆以此敛钱，又带有庙祀的因素。南方的树神崇拜，常常对着某株树祷祭，但有时又在树旁或枝杈上设神龛，或搭建小庙，野祀、庙祀兼而有之。

在汉族地区，精怪之祀的方式基本上如上述。一部分尚处于自然崇拜阶段的少数民族，精怪和各类"神"、"鬼"之祀混杂在一起，而多为家祀和野祀，只有少数庙祀，如东北少数民族偶亦列有狐仙庙，当是受汉族的影响。

几种祭祀方式中，以庙祀规模、声势和影响较大。就宗教的

---

① [宋]王辟之：《渑水燕谈录・杂录》。

发展形态上看，庙祀也比其他几种方式较为成熟。我们的分析，着重放在庙祀上。

（一）妖神之祀种种

在古人观念中，精怪原是自然界的各种动植物乃至土石所变，广义说来，天上之星各有星精，也应当是精怪的一路。不过，在极古的时候，人们已将天上的星辰视为神灵，只有不常见的彗星，被当做不祥的妖星。我们遵守古人之制，只考察地上诸物变成的精怪受到立庙祭祀的情况。

为精怪或曰妖神建祠立庙，起始年代古得很，三代绵渺，文献阙如可置勿论，春秋战国时期则较为清晰。秦国所祀的陈宝和"大特"，就是显例。据《史记·秦本纪》说：文公"十九年，得陈宝"，"二十七年伐南山大梓，丰大特"。陈宝和大特，都是专祠，其原形又都是精灵。

先说陈宝，它的原形是一块像鸡的石头，或说它就是雄雉。《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》都介绍过它，文字差不多。《封禅书》说："作鄜畤后九年，文公获若石云，于陈仓北阪城祠之。其神或岁不至，或岁数来，来也常以夜，光辉若流星，从东南来集于祠城，则若雄鸡，其声殷云，野鸡夜雊。以一牢祠，命曰陈宝。"野鸡，就是雉，因为吕太后名雉，故太史公写成野鸡。如此看来，陈宝是在陈仓发现的一块状若雉鸡的石头，被当时的秦文公当成神来祭祀。比较晚出的《晋太康地志》对此叙述了一个比较详细的神话，说："秦文公时，陈仓人猎得兽，若彘，不知名，牵以献之，逢二童子，童子曰：'此名为媦，常在地中，食死人脑。即欲杀之，拍捶其首。媦亦语曰：'二童子名陈宝，得雄者王，得雌者霸'，陈仓人乃逐二童子。化为雉，雌上陈仓北阪为石，秦祠之。"[1] 司马贞《史记索

---

[1] 《史记·秦本纪》正义引《晋太康地志》。

隐》还说，此神的丈夫，被称做叶君，常来与宝夫人相会。这样看来，陈宝的原形是雉鸡。不过，《地志》的神话可能是陈宝出现时就有的，也可能是对陈宝的一种后起的解释。但不管怎么样，依其所祠的实物来看，是雉状的石头，依其观念的背景看，是雉精。

秦又另有一个著名的神祠，叫做大特。它是状若青牛的梓树神。裴骃《史记集解》引徐广云："今武都故道有怒特祠，图大牛，上生树本，有牛从木中出，后见于丰水之中。"这是大特祠的神主形象。对这一形象的来历，《史记正义》引《括地志》云："大梓树在岐州陈仓县南十里仓山上。《录异传》云：秦文公时，雍南山有大梓树，文公伐之，辄有大风雨，树生合不断。时有一人病，夜往山中，闻有鬼语树神曰：'秦若使人被发，以朱丝绕树伐汝，汝得不困耶？'树神无言。明日，病人语闻，公如其言伐树，断，中有一青牛出，走入丰水中。其后牛出丰水中，使骑击之，不胜。有骑堕地复上，发解，牛畏之，入不出，故置髦头。汉、魏、晋因之。武都郡立怒特祠，是大梓牛神也。"这样大特就是一个相当奇异的精灵，按它的根源看，它是树精，按它的形象看，它是牛精。所谓"特"，原指公牛或公马，又指祭祀用的牛。《尚书·舜典》："归格于艺祖，用特。"孔安国传："特，一牛。"原来，人们是用动物的形象去设想植物精灵。《玄中记》所谓"万岁树精为青牛"，大特即是梓树精。

陈宝和大特，只是为精怪立祠庙的两个例子，在当时，此类祠祀在民间，一定更多，而且随着某些怪异的现象及动植物的发现，它的数目会增多起来。与秦东西遥遥相对的鲁国，曾经闹过一出祀神鸟的闹剧。只是没等剧终就收场了。鲁僖公时，有只叫"爰居"的海鸟停在鲁东门外三日，鲁卿臧文仲派人去祭祀它，展禽认为不符合周礼的规矩，狠狠批评了一番[1]。这鸟儿当不起如

---

① 参见《国语·鲁语上》。

此重礼，不几日便一命呜乎了。否则，在精怪之祀的名册上又会多出个“爰居”来。它之所以受到祭祀，只是因为少见。鲁国都在今曲阜一带，离大海有千里之遥，海鸟平时是不会光临的，它的飞来或者由于大风，这儿且不讨论。而它被当成神物，正是上古以来的精灵崇拜在起作用。

汉以后，文献保留比较多，特别是唐宋以来，有大量的史书、笔记、志怪书可供查阅，使我们知道，在中国广阔的土地上，为精怪所立的祠庙实在多得不可胜数。

此类精怪中，原形为动物的占着绝大多数。

动物的分布，因气候、地理原因，呈现着各种地域的差异。因此，具体祀何种精灵，各地差异很大。大致说来，北方以祀狐仙、刺猬、蛇等为主；南方以祀五圣、青蛙神、蛇神为主。宋以后南方亦祀狐仙。另外，牛王、猪精等，也常有专庙。

《近人笔记大观·险怪类》“五大将”条云：“南方有五通，北方有五大将。五大将者，狐、山狸、黄狼、田鼠、长虫也。谓此五物，咸能祷张为幻迷惑人至死。故北人之谈五大将，犹之南人之谈五通，神乎其神。”这里将北方的妖神归为狐、山狸、黄鼠狼、田鼠和蛇五者。另据俞樾《右台仙馆笔记》卷十三所说北方常祀为狐、刺猬、黄鼠狼、蛇、鼠，所不同的一为山狸，一为刺猬，看来是北方的具体地域仍稍有差异，但基本情况相同。

作为动物为原形的精怪，立庙最普遍、香火最旺盛的要算狐仙和五通，它们的威势，我们在第二章中已作介绍，这里且以蛇、蛙、猪等精怪之祀为例，稍事介绍。

蛇的崇拜，在自然崇拜中素来占有重要地位。《山海经》的记载中，有不少神异的怪物，都是蛇身；龙，也是综合了蛇的形象的。所以上古时，它的崇拜一定很盛。

蛇神或附于大庙享受香火，或单独立庙，分布极广。后者如

四川梓潼神、粤西之三界庙。梓潼神，后面再来分析，先说三界庙。清赵翼《簷曝杂记》卷四云：

粤西之梧、浔、南宁三府，有三界庙最灵。邝露《赤雅》云：神姓许，平南人，采樵得一衣，轻如叶，带内有字，能召风雨，知未来事。明弘治中，制府捕至，覆以洪钟，积薪烧之，至夕发之，不见，后人遂为立庙曰'三界'，亦曰'青蛇庙'。人或飨神，则蛇出饮食。倘有许愿不偿者，虽数百里蛇必来索，人呼曰'青蛇使者'云。今庙之在梧州者，气焰尤著。商贾之演戏设祭以申祈报者，殆无虚日。祭之时，果有青蛇自龛中、或梁上、或神之袖中出而饮酒食鸡卵，见人不避，食毕蜿蜒而去。

据赵氏所载，所谓三界庙，不过取其地为三府交界之处，所祀神为青蛇，据赵说，在民众心目中，其神甚灵，许愿不偿，虽在数百里外，蛇也来索取。有人偶在庙侧溺尿，马上发病而死。有病祷告，则又十分灵验很快痊愈。大凡"灵验"与否，总是与民众对该神信仰的虔诚程度成正比的。所谓"诚则灵"原是一切神堂上常悬的匾额。

蛇王庙南北方都有，但南方较盛，在江苏、浙江、上海市郊以及江西、福建等地，都是寻常能见到的。比如福建罢：

闽有漳胡贩者，立蛇王庙，每届王生日时，则村人百方求蛇，纳之庙中，凡烛台、香炉，及俎豆之上，皆蛇也。蛇有啮人者，则具香烛诉之王，啮人之蛇立盘于王之剑中，寸断而死。是皆得之传闻，余未果见也。问王何名，则曰，汉高祖所斩之白蛇，精灵不昧，遂王此间。余按高文虎《蓼花洲闲录》：北方有牛王庙，画百牛于壁，而牛王居其中间。问牛王何人，则冉伯牛也。与蛇王庙同一可笑之故实。[1]

---

① [近代]林纾：《畏庐琐记》。

因为龙和蛇的历史渊源关系，蛇也被当成龙神来祭祀。宋代朱彧记广东某地的龙祠，便以蛇当龙："广右英州清远峡小龙祠，余曾谒之，数间屋当溪山奇绝处。龙乃五蛇：其色一如生金，王也；一如红锦，妃也；一青一绿，判官也；一黄，走吏也；又有小者如王色，太子也。蟠曲一漆盒中，发视之，或见或隐，甚神异。其状比常蛇细颈而长，横目广额，不畏人，色皆鲜明，胜于丹青，祀之则出据香炉上，火不能爇，或食所祀酒茗。"[1] 清代黄河龙神之祀也以蛇作偶像。黄河神，清顺治中封为金龙四大王。至于民间的传说，称他是实有其人的，原是宋代的谢绪。这种将所祀之神填上人间履历的做法，是增强其"可信度"的方式之一，这儿暂置勿论。且说黄河神，在民间的实际祭祀方法，是以蛇充神。清俞樾说：

> 然鬼神之事有不可以常理测者。即如黄河之神，化身多为蛇，见于记载，登之奏牍。同年生薛世香廉访，河南灵宝人也，尝语余云："黄河神，有大王，有将军，每见形，则官吏必以盘承之，大设牲牢，广陈优戏。蛇在盘中端然不动。其蛇有大小，小者大王，大者将军。大王蛇不过尺许，头外尾内，其直如矢，虽至数日之久，小有转侧，而终不易其方。将军蛇，或数尺，或丈余，蟠曲如纠缠，首则昂然上出，而不见其尾。大王蛇必居盘中，将军则稍偏焉。数日后辄失所在，莫知何往。河工官吏及滨河之民，咸崇奉之，无敢亵视。有所谓栗大王者，乃国朝栗恭勤公，其神亦蛇也。[2]

俞樾的说法是符合清代实际的。《近五十年见闻录》卷八引《挥麈谈》中《祀蛇》一则，作者自记在光绪初年，奉檄参与侯家林

---

① [宋]朱彧：《萍洲可谈》卷二。

② 《右台仙馆笔记》卷十六。

河工，役夫数十万，但却未能克期合龙。数十万民工推车运土，却都不怎么踊跃。仔细询问下来，民工都说："龙王未至，合龙无望也。"所谓龙王，指金龙四大王及其他龙神，而其像即是各色蛇。一旦它们出现，民工便倍增精神。作者记述其况说：

> 一日忽喧传栗大王至，官民喜跃，登时立庙演剧祀神，余随众往观之。而一日三数报，则大王、将军，络绎而来。民众欢呼，勇气百倍矣。余往庙瞻拜见所谓栗大王者，身栗色，尺余之小蛇也。金龙四大王，位最尊，居中坐，而法身最小，仅数寸。蟠于盘内，以黄纸覆之，启视果有金丝络颈际，头微方，昂首视人，目有神采。次则所谓将军者，两旁列坐尤众。就中只党将军，法身最异，约二尺余，粗如小盏，身翠蓝色，金鳞灿然，光彩夺目。其余如朱大王及将军等无数。上至屋梁，下至席底，无不皆是。奉委祀神之员，惟有喃喃叩祝大王留意，恐人或误践之而已。会喧呼九龙将军至，余急趋视，乃一蛇黄色尺余，身有四足，倒挂抚军行馆门额上。众急迎至庙。

人们哄传为大王、将军的"龙神"，只是各种蛇和蜥蜴，但在民众心目中，却有极高的地位。原来懒洋洋地应付着督工官员的民工，这时便气力倍增，完成了合龙工程。甚至只因在舱中发现了一只青色虾蟆，数百人拽不动的挡船，只有几个人就将它推动了。

金龙四大王庙在清代是广建于黄河和长江流域的。各地祀金龙四大王，可以看做祀蛇神的特殊情况。

另一个分布广、权威大的精怪，是青蛙神。

青蛙于南方多见，什么时候对它立庙祭祀的，不怎么可考。清董含《三岗识略》卷四说江西抚州金溪县的青蛙神，自东晋即见之，但没有其他材料可以证明。其起始年代，暂且只能存疑。它的神庙分布极广。蒲松龄《聊斋志异·青蛙神》云："江汉之间，俗

事蛙神最虔，祠中蛙不知几百千万，有大如笼者。蛙游几榻，甚或攀援滑壁不得堕，人恒斩牲禳祷之。”江汉，泛指现在湖北诸地。它同样也见于江西。清姚福均的《铸鼎余闻》卷四引《金溪县志》说：

> 创县时，堪舆杨文愿立三庙以禳瘟疫，北为天符，南为大紫，中为水门，庙庙有神物，号青蛙使者，颇著灵爽。……其邑人李元复著《常谈丛录》云：三庙神象，皆肖人形，作紫黑面不一，真形即蛙也。居天符庙者，号为火眼金睛。伏椅上，肥大可重三四两，色嫩绿。项至尻有云纹如沙糖色，即俗所谓背上七星者，其实不似也。腹下紫色，足三肉爪，如人指，淡黄色，爪端各出横肉分许如量概形。后又见三使者，皆在瓷盘，盛水居之，大小不一，竟无前者之形相。一小者身仅长寸余，而爪端若枯竹枝，槎枒岐出者，几长与身倍，此尤异也。或祀以酒，竟能吸饮逾时，体稍变赤，如醉状。

足见江西金溪地方蛙神塑像都如人形，而所祀之蛙，比常蛙稍有不同，而具体的祭祀哪几种蛙，也不全一致。

清代的许多笔记小说中都提到杭州的青蛙神。俞樾《右台仙馆笔记》中说杭州涌金门外有金华将军庙，即是青蛙神庙。而且从各种材料看，杭州在清代成为江南一带青蛙崇拜的中心。而福建省也同样有青蛙神的祠庙。清施鸿保《闽杂记》云：“福建延平府城东，亦有青蛙庙。相传神宅在府学泮池旁，尝降乩，言本唐末武臣，死黄巢之难者。其形时大时小，所至之家，必多喜庆。若止庙社官衙，亦主地方安稔。”

如此说来，从江汉历江西、江南，又南行至福建，都有青蛙神的祭祀。它们是从一个中心源扩展开来的，还是不约而同地哄然树立起来的，现在也难以考证。要之，在南方多蛙之地，人们很早就存在着对蛙的崇拜，其中几种比较少见的蛙，便成了立庙祭祀的对象。但庙中所塑的神像，有的已经人形化。这儿且以杭州为

例，稍事分析。

清代杭州的青蛙神相当出名。《集说诠真》引《印雪轩随笔》云："杭州崇奉青蛙神甚虔，祠中青蛙神座，高仅数寸，大不盈掌，凡神之游人家，在杭州必具鼓乐送之归，富者加以演剧。人家视神之色以卜休咎，大抵黑则主凶，碧则主吉，恒一日数变，谓之换袍云。"只是杭州人已将此蛙神人格化，指为五代吴越的曹杲。说他为金华令，平叛兵有功，擢守婺州，曾在城隅浚池称涌金池，所以死后民众为立祠池畔。其事载在《咸淳临安志》，俞樾曾加征引，但对曹杲怎么会化身为蛙，大惑不解。其实，青蛙神属于精怪崇拜的范畴，曹杲之祠属于人鬼崇拜的范畴，它们是后世复合在一起的，原先并不相干。按杭州方言，金华之"华"，读若"哇"，与蛙音同，金、青亦音近，故金华即青蛙之讹。又在杭州人眼中的神蛙，乃是身有金点者，金华或即"金蛙"。只是杭州的青蛙神庙，没有塑出人形神，只有巴掌大的神座。蛙的出现，常在林间乃至居民的宅舍，民众见了它都恭恭敬敬，不敢得罪。俞樾曾记述说："光绪辛巳岁，花农与倪儒粟及孤山寺僧本慧，同至俞楼，于楼后山上西爽亭小坐。既下山，僧自后招花农曰：'来看，来看！'花农视之，见松树上一蛙，浅绿色，竟体滑泽如碧玉琢成，无磊砢之状，与常蛙异。儒粟曰：'此非金华将军邪？'僧点首曰：'无多言。'次日，花农至右台仙馆以告余。"[①] 清陈其元记述他亲历的一件事，说得更为周详，民间崇拜的心态状写得也很生动：

> 青蛙神，杭俗称之为青蛙将军，或云金华将军，蛙不恒见，见则视其色以占吉凶。余于道光戊子在杭读书三年，习闻其说，未之见也。甲辰夏，铨授金华县训导，到杭领凭，寓金刚寺巷金宅书馆内。是日，杭人迎元帅会，街衢充塞，夜犹

① 《右台仙馆笔记》卷十六。

演剧未已。余不往观，而与主人弈棋。将三鼓矣，忽仆人坌息室，谓余卧室内青蛙将军在焉。于是金氏合宅老幼奔走往观，余谛视之，只一青蛙踞于案头，余曰：'蛙耳。'众曰：'不然。身有金点，足分五爪，此将军也。'遂具香烛，供以烧酒，众罗拜于下。蛙略不为动。久之，跃至杯畔，以两爪据杯沿若呼吸状；又久之，身色渐变为淡红，腹下则灿若金色，众皆曰：'将军换袍矣。'乃舍杯，缘案后所悬画幅而上，直至顶格，踞坐良久。时已将四鼓，余倦甚，拟睡，金氏乃以盘祝而下之，盛以漆盒，裹以锦袱，男妇持香提灯送至巷口金刚禅寺中。寺僧迎至佛前供定，解袱启盒视之，则已渺矣。此事为余所目击。蛙亦灵异矣哉。[1]

陈其元描述得那么详细，倒使我们对其"神"的特点可以知道得清楚一些。青蛙的奇异之处，其一，是其形。"身有金点，足分五爪"，即是说它是不常见到的品种。其二，它不怕人。这也很容易解释：人敬蛙，不敢怠慢，蛙岂会畏人？其三，是能喝酒，喝了身体变色，成了淡红色，这无疑是酒精起了作用。这确实是很令人惊异的。不过蛙能喝酒，并非杭州一地为然，前面提到的江西金溪、福建延平的蛙都有嗜酒的特点，醉后也是身体变红，看来只是蛙的自然习性。在迷信者看来，这种种令人惊异之处，正是其为神的"证据"所在了。

安徽广德的祠山张大帝，也是享受待遇极高的一个妖王。

按祠山张大帝，原是猪精。所以称："世有大精，为精至灵，威德备足而至神者，祠山也。"[2] 只是在传说中将它说成是历史上实有其人。其神祀起于何时，不清楚，宋代其地位已经很高，所祀

---

[1] 陈其元《庸闲斋笔记》卷九。

[2] 《道法会元》卷二十七。

不限于广德一地。南宋吴曾《能改斋漫录》卷十八载其事云：

广德军祠山广德王，名渤，姓张，本前汉吴兴郡乌程县横山人。始于本郡长兴县顺灵乡发迹，役阴兵导通流，欲抵广德县，故东自长兴、荆溪，疏凿河渎。先时与夫人李氏密议为期，每饷至，鸣鼓三声，而王即自至，不令夫人至开河之所。厥后因夫人遗飧于鼓，乃为乌啄，王以为鸣鼓而饷至。洎王诣鼓坛，乃知为乌所误。逡巡，夫人至，鸣其鼓，王以为前所误而不至。夫人遂诣兴工之所，见王为大猪，驱役阴兵，开凿河渎。王见夫人，变形未及，从此耻之，遂不与夫人相见，河渎之功遂息。遁于广德县四五里横山之顶，居民思之，立庙于山西南隅。夫人李氏，亦至县东二里而化，时人亦立其庙。由是历汉五代以至本朝，水旱灾沴，祷之无不应。郡人以王故，呼猪而曰乌羊。[1]

这一故事或是当地的民间传说。祠山神的原形，被说成了汉的张渤，而且是有功于民的开河功臣。只是在开河中变形为猪，方露出其本相。

据吴自牧《梦粱录》说，祠山神自梁至宋，已血食一千三百余年，与吴曾记始于汉有异，无须深考，要之对宋人来说，其神已古，其庙会极盛，而且虔诚的信徒尚世代信奉。南宋末周密说："余世祀祠山张王，动止必祷，应如蓍龟。"[2] 并说神帮他家躲过了杭州的一场火劫。而其神的显赫，是从唐代起逐步上升的。《三教搜神大全》说唐天宝中，祷雨感应，初赠水部员外郎，横山改为祠山。又据《续文献通考·群祀考》三："神张渤血食广德路之祠山，仁宗康定元年始封灵济王，崇宁三年赐庙额广惠，累封

① 《能改斋漫录》卷十八。

② 《齐东野语》卷十三。

正祐昭显威德圣烈王。至是改封真君。凡再加曰正祐圣烈昭德昌福。南渡初，建庙钱塘门外之霍山，既又别为祠于金地山，以便祈祷。"看来，祠山神的大走红运，是宋代的事。不仅元、明、清三代，祠山神在南方立庙已很普遍。而且民间自发地将他的尊号升格为"大帝"。

由祠山神的原形是猪精，说他开河化形为猪云云，不过是对其原形的一种掩饰，其神的姓名更未属实。明清时期诸多文人学士对其来历旁征博引，精心考释，但对其精怪原形外的纸围却未加捅破，所以仍难得其要领，倒是《道法会元》编者心里明白其底细。因为他的原形是猪，祭祀的供品中便不能用猪肉。在五代前，用的是牛。明清时代，则用狗肉。宋程棨《三柳轩杂识》引《祠山事要》说因神曾化猪，故"祀之辟豨用犬"。江南一带在二月八日张大帝生日，天气乍暖骤寒，有"大帝吃冻狗肉"之谚，可见民众都已熟知其典。

上面说的三种立庙塑像血食人间的精灵，比起狐大仙祠和五显灵官庙，在普遍性、广泛性上还稍逊一筹。它们只是动物为原形的精怪之祀的一部分。其他牛王、蚕王、蝗虫、蚱蜢将军，蟞蚻大王，都有过专庙，不过有的影响全国如牛王，有的只限于某些地域，如蚕王多分布于吴越地区。

相对来说，植物为原形的精怪立庙的要少一点。不过，树精(神)的崇拜仍然是相当普遍的。

前面说过，秦的大特原是树精。这类神树立庙的历史沿革现在不容易考证，但它曾大量存在于中国大地上是没有疑问的。近代以来，有人做过若干民俗调查，发现树神的崇拜十分普遍，近代南方尤盛。所崇拜的神树，有梓、枫、樟、槐、松、柏、枣、桐木、皂荚、杨柳、桃、棕榈、罗汉松、银杏等。所立的庙大小不等。有的有庙堂，有的只有石龛，甚至只在树杈上搭个简易的小阁，安上纸

马。黄子奇《金华树神崇拜习俗考略》[1] 对金华地区近代和现代树神庙作了介绍。

据黄子奇说，有一位曹松叶先生 1929 年 9 月调查统计，当时金华城区有神庙八十九座，其中树神庙就有二十一座，占 24%，其庙名如下表：

庙　名	地　点	所供神名	沿　革
槐树庙	旌孝门外	本保老爷(纸写)	
柏树白塔庙	东市街北口	本保财神土地(纸写)	
枣槐庙	望仙岭	关圣帝、土地	
栖梧皂荚庙	东市街	本保老爷	光绪十年(1884)修
桐木庙	拦路井	本保神、太上老君等	民国八年(1919)修
杨柳七夫人庙	彰善巷	本保娘娘	
槐树庙	塔后		
皂树庙	大洪山	本保老爷、判官、扶苏财神、土地	民国三年(1914)修
柏树庙	酒坊巷	本保老爷、财神、土地	
仙桃庙	净渠头	圣妃娘娘、本保老爷(本牌)	同治七年(1668)建，宣统三年(1911)、民国十五年(1926)修
古枣木庙	四牌楼	本保老爷、文武判官、财神、土地	民国十年(1921)修
枣木庙	三牌楼	本保老爷	
古枣木庙	芝麻山头	本保老爷、财神、土地	
棕榈庙	醋坊岭	本保老爷	光绪二十三年(1897)修

[1] 载《中国民间文化·稻作文化田野调查》，学林出版社 1994 年版。

续表

庙名	地点	所供神名	沿革
槐塔庙	后街	本保老爷、财神、土地	
槐木庙	殿楼下		
樸棚庙	县城隍庙右	本保老爷、判官、扶苏	
罗汉柏树庙	横街	本保老爷、子孙堂	
谷木庙	雅堂街	本保老爷、子孙堂、财神、土地、和尚	同治六年(1867)重建，光绪年间修
赤松庙	拦路井	赤松子、赤松娘娘、判官扶苏	民国八年(1919)修
桃树古庙		桃树太祖	

上面是比较大的庙，也有的只有神位或神龛。

神庙、神位名	地点	所供神名	说明
邢公庙	金华县赤松乡山口村东紫岩樟树树叉上	邢公(桢)和他的母亲	庙仅一米见方大小，五十年代尚存。
四八相公神位(木龛)	金华县曹宅镇官旧神堂殿东樟树下	四八相公(鞋塘镇本保神)	六十年代初、中期
本保庙	金华县曹宅镇部门村口樟树下	本保老爷、樟树娘娘	今存
祭樟树神石龛	磐安县安文镇后山大樟树下	樟树娘娘	今存，名闻国内外，日本学者曾来考察。
樟树娘娘神位	东阳市青联乡钟山村口樟树下	樟树娘娘	无庙无神位，直接向树祭拜。
枫树娘娘神位(木牌)	金华县曹宅镇东岩寺观音阁	枫树娘娘	民国时期尚存
枫树娘娘神位(木牌)	浦江县大畈乡清溪村	枫树娘娘	今存
白果娘娘神位	金华县曹宅镇潘村东银杏树下	白果娘娘	无庙、无神位，直接向树祭拜。

从黄子奇转述的曹松叶先生的调查资料看，当时金华城区的面积不足二平方公里，面树神庙如此之多，其密集程度是很惊人的。

为树神立庙自然不是金华一地的情形，南北各地都有树神的崇拜，不过南方素来巫风浓郁，而且保留下来的大树也较多，所以南方的树神庙要多一些，金华的情形只是其中的一个实例。

所谓树神，实即树精。所立的庙、龛都与老树、大树联系着。据古人的看法，万物之老者莫不为怪，故树老亦成了精。称它们为神，不过是尊敬和畏惧相混杂的心态所致。实际上精怪立祠之后，都没人敢称他们的原形，通常的办法，是称之为神、仙、菩萨；或称之为将军、大王等。那都是从传统的祀典和佛道二教搬来的美称。我们要查一下它们的来龙去脉，使之原形毕露。

为精怪立庙当中，有的原形是无生物。干宝《搜神记》卷十一："吴时，葛祚为衡阳太守。郡境有大槎横水，能为妖怪，百姓为立庙。行旅祷祀，槎乃沉没，不者槎浮，则船为之破坏。祚将去官，乃大具斧斤，将去民累。明日当至，其夜闻江中汹汹有人声，往视之，槎乃移去，沿流下数里驻湾中。自此行者无复沉覆之患。"槎，原是用竹木编成的筏子。这一槎大约特别地大，年久后被认为能兴妖作怪，立庙祭祀。灵与不灵，实在只是系于人心。葛祚临去官日方下决心去破之，大约是怕骇动群听，且表示宁愿牺牲自己也要为民除害的决心。半夜"人声汹汹"云云，显然是迷信大槎有灵的民众事先将之推至下游。这类无生命物被立庙的有多少，没法统计。由于人们为了掩其真相将精怪庙人鬼化、历史化，结果更难弄清根柢。明清时船户普遍供奉晏公，在河口、渡口常立庙祀之。郎瑛《七修类编》称他为明太祖所封。编成于明代的《三教源流搜神大全》则称他为元初江西人，为文锦堂局长，病逝后，父老认为他已成神，立庙祀之。"凡遇风波汹涛，商贾叩投即见，水

途安妥，舟航稳载，绳缆坚牢，风恬浪静，所谋顺遂。”明洪武初诏封显应平浪侯。但清赵翼另记有一说云：“晏公庙，昔人以为江中棕绳，许旌阳以法印击之，遂称正神云。”① 而明太祖封后，便不云棕怪。

人们为精怪立庙，主要的心理基础是认为精怪能给人带来灾祸，奉事得好，则可以消灾免祸，还可以赐点小财小福。所以总的来说，是因畏惧而生膜拜之心。这与对传统的正神和人鬼（特别是亲人）之祀的心理基础有所不同。对正神，包括列入祀典的各种天神地祇和功臣烈士的祭祀，是以敬仰为主，带着点畏惧，也透着些崇高。人鬼之祀，则是对亲人主要是祖宗的纪念，那情感上是以思亲之痛、报祖之恩为主的。所以古代将敬天祭祖活动的精神内容定为报本。报本，就是让人在祭祀中体验到生育抚养自己的天地神祇和祖宗的崇高、伟大。它们与佛道二教的神祀也有若干区别。二教的神仙和佛菩萨，总的来说依据比较系统的教义、神谱，比较规范。精怪之祀不同，它们是散漫的、杂乱的，在被认为有精怪出没的地方，被认为能祸福人的动、植物乃至无生物前，随时都可以插上香烛摆上祭供，规模大一点的，便葺为庙堂。

唐代的韩愈有《题木居士诗》，相当典型地概括了精怪之祀生成的社会心理背景。其中一首云：

火透波穿不计春，根如头面干如身。

偶然题作木居士，便有无穷求福人。

退之所吟的“木居士”，实有其神，注家云在当年的耒阳县北沿流三十里的鼇口寺。这木居士，是一根似人的树木。这类树木被认为妖怪、精灵，也不是唐代才有。方世举注引《汉书·五行志》：“建平三年，遂阳乡柱仆地，生支如人形，身青黄色，面白，头有髭

① 《簷曝杂记》卷六。

须。”又引《南方草木状》云:“五岭之间多枫木,岁久则生瘤瘿。一夕遇风骤雨,其树赘暗长三五尺,谓之‘枫人’。越巫取之作术,有通神之验。”退之称“偶然题作木居士,便有无穷求福人”,极准确地指出此类精怪会因一些偶然的事端,被吹成神明,然后就会招来大群的迷信者,而其心理基础乃在求福。这种情况,有一定的普遍性。

我们前面说过,精怪的观念已经积淀在古代中国人的思维方式之中,这种积淀,一有合适土壤,甚至某种偶然的机缘,都会浮现出来,造成拜精怪、立庙祭祀等等的闹剧。东汉应劭《风俗通义》举了三个因偶然的机缘被附会为怪神的例子,极有价值。这儿引鲍君神为例。

> 谨按汝南鲖阳有于田得麏者,其主未往取也。商车十余乘经泽中行,望见此麏著绳,因持去。念其不事,持一鲍鱼置其处。有顷,其主往,不见所得麏,反见鲍鱼,泽中非人道路,怪其如是,大以为神,转相告语,治病求福,多有效验。因为起祀舍,众巫数十,帷帐钟鼓,方数百里皆来祷祀,号鲍君神。其后数年,鲍鱼主来历祠下,寻问其故,曰:‘此我鱼也,当有何神。’上堂取之,遂从此坏。传曰:‘物之所聚斯有神。’言人共奖成之耳。

这鲍君神的闹剧全因偶然事件而起,然后巫师们参与进来,越闹越欢。这类事如林纾说的那样,“因迷信而附会,因附会而更迷信”,闹得一片乌烟瘴气。这类神祀,历代一定是很多的。前例是被当事人自己否定,绝了根苗。不过此歇彼起,它们的绝祀,不是精怪之祀的断绝。只要对精怪的迷信心理存在,随时可以在别的场合将它炮制出来。袁枚《子不语·碌碡作怪》云,常州某武生,素有力。一次向一家妇女索茶不得,反而遭骂,便恶作剧将一块碌碡架在树上。“明日妇开门见之,询邻人,皆曰:‘此物非数人

不能动，莫非树神所为乎？'因朝夕敬礼，有求必应。或侮慢之，即有不利。如是者月余，生试毕归家，仍过其地，见所置碌碡尚在树间，其下香火罗列，禳祷者纷纷，心知为己所误，笑而不言。是晚，宿店中，思此事终是惑众，必转去说明方好。忽朦胧睡去，见有人告曰：'我某处鬼也。游魂到此，假托树神以图血食。君新科贵人，故不敢隐瞒。若肯见容不说破，感恩非浅。'言毕不见。生遂不转去，径回常州。是科榜发，果中举人。"于是无知的碌碡便成了神灵。精怪之祀，绝大多数是群体神，其原形为动植物、其它自然物及人造器物，每一种都是极多的个体，其祀也便散漫于社会，是极难根绝的。

应当指出，为精怪立庙，对精怪观念的固定和精怪崇拜的传播，都有很大影响。因为在庙祀中，大多立有神像，它使得精怪观念获得了一个可视可触的具体的载体。主观的观念于是成了外在的客观的对象。只要这对象本身存在，仍然享受着香火，那么妖神之祀便会绵绵不断地存在下去。以五通神为例。《武林闻见录》称，宋嘉泰中，大理寺断一大辟，囚犯处决数日后，有罪犯鬼魂托梦狱吏，说："泰和楼五通神皆某等辈。近有一他适，见虚其拉，某欲充之，因无执凭，求一差檄，如寻常行移，但明言差充某位神，得此为据足矣。"于是狱吏应其请，书牒一道并纱帽、皂靴焚于途。此死囚于是补为五通神。后来原神回来，与新补的死囚争位，五通神日夜喧闹，令人不得安息。及增塑一尊神像，方始太平。这故事的内容诞漫自不必说。但在这诞漫中，也可以看到神像一旦立起来，就可以不断有"鬼"神精怪附会于上，就如前而引《子不语》碌碡成怪的故事一样。同时，偶像的树立，也为某些精怪神格的转换提供了条件。五通是妖怪，但这一事中却变成了人鬼。我们后面还要讨论这种转换的文化意义。

为妖神立庙，给其崇拜造成了一个基地，一个中心。倘若有

好事者将庙分香[1] 于另一地，那么便会在该地形成一个新的崇拜基地。比如五通神历来是风行于南方的，蒲松龄康熙年间写《聊斋志异》，仍声言五通为南方妖神；但清代乾隆、嘉庆年间在北京的城郊出现了它们的神祠，于是对其信奉、崇拜便固着于周围地区。清俞蛟《五哥庙记》云："彰义门外，有神祠三楹，俗呼五哥庙。塑五神列坐，皆擐甲持兵，即南方之五通神也。好事者高其闬闳，廓其廊宇，以纸作金银锭，大小数百枚，堆累几上。求富者斋戒沐浴，备牲醴而往，计其所求之数而怀纸锭以归，谓之借；数月后，复洁牲醴，更制纸锭，倍前所借之数，纳诸庙中，谓之还。或还或借，趾错于途，由来久矣。"[2] 因此，庙祀对于精怪崇拜的传播也是一条有效的渠道。

（二）精怪神格的转换

青蛙神，被说成是曹杲，金龙四大王，被解释成宋代的谢绪等等，精怪的原形消失不见了，或者淡化为一个若有若无的影痕。它们的职司，有时也与其精怪的原形大相径庭。这一现象说明了什么？

它说明了精怪之祀在历史上也被逐步地改造着，其神格[3]发生了转换。对此，我们还是先来分析些例子，最后再谈点结论。

在江南民间奉祀的驱蝗神，称为刘猛将，又称刘猛将军。它，就是一个由蝗虫精转而为驱虫神，由妖王置换成人鬼的典型例子。

猛将神，明清时都说他是捕蝗神。其实"猛"即是蚱蜢，古人以之泛指蝗虫。《方言》："蟒，宋湄之间谓之蚮，南楚之外语之蟅蟒。"注："即蝗也。"可见南方称蝗为蟅蟒，字又作蚱蜢，北方则称

① 分香，亦称分灵，指将某一庙的神祀在另一地立行祠，即另立新庙。通常另立新庙的偶像完全照原庙之貌塑之，相对来讲，原庙便称祖庙。分香时要举行宗教仪式，而分香之庙的神像，常常被抬回祖庙省亲。

② 清·俞蛟《梦厂杂著》卷一。

③ "神格"，指其神的性质、职司、地位。

蚂蚱。又江南吴语地区或径称蝗为"猛将",故猛将也即是蝗虫。刘猛将不过是蝗虫精罢了。对它的祭赛方式也折射出它的原形是蝗虫。清顾禄说,在猛将生日的前后数日,"各乡村民击牲献礼,抬像游衔,以赛猛将之神,谓之'待猛将'。穹窿山一带,农人异猛将,奔走如飞,倾跌为乐,不为慢亵,名曰'趔猛将'"[1]。趔,急走貌,吴语中读若"血"。为什么对它的祭赛要倾跌为乐,"趔"之如飞呢?显然是模拟蝗虫在田间跳跃的动作。在祭祀中抬着它模拟倾跌,是为了讨它的欢心。吴地另有一位虫神,叫做马阿公。康熙十一年七月,吴地"飞蝗蔽天而来,但食草根木叶,幸不伤稻,半月悉迁去。秋淫雨,八月稻根生虫。愚民谓祀猛将神,未祀马阿公,故撒炉灰为变也。"[2] 马阿公一样是蝗神,"马"由"蚂蚱"而来。民间将它与猛将神看成同一类的神,发怒时便"撒炉灰"变成满天飞蝗。原来人们祭猛将神,只是求其不要兴妖作怪。对其他凶神的祭祀同样如此,故而宁滥勿缺,以免生灾。

且说这位猛将神,在吴越地区的流传中,却加上了姓氏为刘,俨然成了历史上的名人。至于何人,则又众说纷纭。主要有如下一些说法:

1. 南宋时的名将刘锜,汪亢《识小录》及《如皋县志》、《恬庵杂录》等,皆采此说。清顾禄《清嘉录》云:"(刘猛将)《恬庵杂录》以为宋名将刘武穆锜。王鏊《姑苏志》及《常熟县志》亦皆以为刘武穆锜。俗称节使永定公刘真君庙。"《集说诠真》引《如皋县志》:"刘猛将军,即宋将刘锜,旧祀于宋。以北直、山东诸省常有蝗蝻之患,祷于将军,则不为灾。"

2. 刘锜之弟刘锐。《集说诠真》引《苏州府志》:"刘猛将军,

---

① [清]顾禄:《清嘉录》卷一。

② [清]许洽:《眉叟年谱》。

姓刘名锐，即宋将刘锜弟。殁而为神驱蝗（按《宋史》高宗绍兴三十一年，刘锜以疾罢，以刘锐权镇江都统制）。”然而刘锜并无叫刘锐的弟弟。有人查得宋代另有一位刘锐，是死于元初的，故又有第三说：

3. 宋末抗元牺牲的刘锐。《清嘉录》：“及考《宋史·刘锜传》有侄曰汜，无弟锐之名。”“又《宋史》自有刘锐，端平三年知文州，死元兵难，诏立庙赐谥。疑即此神。然文州今陕西文县，则又与吴地无涉。今俗作刘韐。韐字仲偃，宋钦宗时以资政殿学士使金营，不屈死。为神固宜，但又不宜祀于吾地。”

4. 南宋刘漫塘。《柳南随笔》卷二：“南宋刘宰漫塘，金坛人。俗传死而为神，职掌蝗蝻，呼为‘猛将’。江以南多专祠。春秋祷赛，则蝗不为灾，而丐户奉之尤谨，殊不可解。按赵枢密蔡作《漫塘集序》，称学术本伊、洛，文艺过汉、唐。身后何以不经如此，其为后人附会无疑也。”

5. 元末刘承忠。清姚福均《铸鼎余闻》卷三：“《畿辅通志》云：刘猛将军，名承忠，广东吴川人，正月十三日诞辰（雍正十二年，诏有司岁冬至后第三戌日及是日致祭）。元末官指挥，有猛将之号，江淮蝗旱，督兵捕蝗尽死。后因元亡，自沉于河，土人祠祀之。”《集说诠真》引《歙县志》与此基本相同，但称“吴川”为直隶河间府吴桥县。

6. 为刘备后代子孙。浙江慈溪地方传说，认为刘猛将军是刘备的后代子孙，是位少年将军。他体恤农民受灾的苦楚，亲自带兵来除灭青虫。后来他中暑得病，死在庄稼地里。当地农民为了纪念他，就为他塑像立庙[1]。

---

[1] 滕占能：《慈溪青苗会调查》，《中国民间文化·稻作文化田野调查》，学林出版社 1994 年版。

7. 慈溪农民刘猛。慈溪地方传说明代初年，慈北柴家有一户人家，哥哥刘勇，已经成家，外出做长工。弟弟刘猛，年仅十二岁，在家跟着嫂嫂过日子。他们在地里种上了棉花。这年七月中旬，尺蠖大发，嫂嫂命刘猛去棉地捉虫，捉光害虫，才准吃饭。刘猛到了棉地，见棉花上的青虫成千成万，怎么捉也捉不尽。捉了半天，肚子饿极了，他索性把虫捉来放进嘴里，吞下肚去。他捉着、吃着，一直吃到肚子发胀，还把害虫往嘴里塞。最后他精疲力竭，倒地死去。那天天降雷雨，不少青虫被雷雨冲死。乡亲们对刘猛这种舍身除虫的精神十分钦佩，特地塑了个泥像纪念他，塑的就是缠着头颈，鼓着肚子的少年。后经州官上奏洪武皇帝，明太祖封刘猛为将军，在刘猛将军身上佩上宝剑[①]。

上面七种说法，除了后二种是当代调查所得的慈溪民间传说，其余或见于府县志，或见于文人笔记。但稍一考察，便发现都是表面上言之凿凿，却查无实据。道理很简单：猛将原是精怪，与历史人物毫不相干。后来的"相干"，是将历史人物与之粘合的结果。这种粘合的深层文化原因后面还要分析。这里只想指出，这么做的结果，是猛将神的起源、原形被掩盖起来了。由精怪变成了人神，它的神格也由蝗神翻成了驱蝗神，正好转到了自己的反面。

另一个神格转换的例子，是施相公。

施相公，实际是蛇精。明清时，盛于苏南及上海城郊一带。它的起源，从文献看，至迟在南宋时杭州已有此神，洪迈《夷坚支志·戊卷》云：

钱仰之林宗，寓居于华亭之北庵净居院，为人颇耿耿。

① 滕占能：《慈溪青苗会调查》，《中国民间文化·稻作文化田野调查》，学林出版社 1994 年版。

> 一日，有蛇百数出室宇间，屏帐之内，亦蜿蜒纠结，甚至甑釜蒸炊中亦然。钱不以为异，但命仆驱逐之。因步至僧堂，见有新置神像一躯，乃俗所事施菩萨者，其前正塑一蛇。时邑人敬奉此妖，至不敢斥其姓，迨左畔方字亦谨避焉。院僧欲乘势立祠，诱民祷供，以牟利人钱。悟家怪所起，立取斧椎破，掷于水中。是夜僧挈囊而遁，钱氏自此宁居。北庵日以萧条，几无人迹，惟钱子孙犹处之。施之为厉久矣，此岁稍息。

施菩萨原形为蛇。它何以姓"施"，那道理也不复杂。蛇在十二辰中作"巳"，"巳"为古代蛇的文字。凡迷信精怪的，多不敢直呼其名，故取其本字之音为姓。菩萨是民间对泥塑木雕神像的统称，自然它是在佛教影响扩大后流行开来的。称施菩萨即施神，其中无疑有着对之尊崇的含义。至于何以称他为相公，或者是由于其像为年轻后生，也可能是受五通信奉的影响。五通，即五显灵官华光大帝，其有关经书中载他的手下有打拱黄太尉（黄鼠狼），也有史相公。史相公即蛇神。蛇神与狐、黄狼、刺猬、鼠合称五大将，人们将之取为五圣属将，正是同类相从。史、施音近，史相公即施相公。

明清时代，却渐渐将施相公与历史上的人物混淆起来，说它是施全，又说是施谔。《集说诠真》云："《松江府志》载：施相公，相传宋将军施全，又云施谔。按《至元嘉禾志》，施府君，宋人，名伯成，九岁为神。景定五年敕封灵显侯。明敕封护国镇海侯，所在立庙，甚著灵应。"据这么说来，他至少有三个名字。

清顾禄《清嘉录》卷十二《盘龙馒头》引《华亭县志》："施相公讳锷，宋时诸生，山间拾一小卵，后得一蛇，渐长，迁入筒。一日，施赴省试，蛇私出乘凉，众见金甲神在施寓，惊呼有怪，持锋刃来攻，无以敌，闻于大僚，命总兵殲之，亦不敌。施出闱知之，曰：'此

吾蛇也，毋患。'叱之，奄然缩小，俯而入筒。大僚惊曰：'如是，则何不可为？'奏闻，施立斩。蛇怒为施索命，伤人数十，莫能治。不得已，请封施为护国镇海侯。侯嗜馒首，造巨馒祀之。蛇蜿蜒其上以死。至今祀者，盘蛇像于馒首，称侯曰'相公'云云。"并说："吾乡谢神筵中，必祀施相公，馒首特为施而设，蜿蜒于上者，乃蛇也，而皆作龙形，亦日久沿讹耳。"

依这一说法，施相公原形为蛇的踪迹仍然可以考见。只是将受祀的对象说成是养蛇的人施锷，而保留小蛇盘于一馒头上这一特有的祭祀供品，后这一供品又演变成民间的岁时饮食习俗。而施相公的另一讹变施全，则全然与蛇无涉了。

据记载，施全是刺秦桧未遂遇害的一下级军官。《宋史》卷四百七十三《秦桧传》记绍兴二十年"桧趋朝，殿司小校施全刺桧不中，磔于市"。说得比较简单，陆游《老学庵笔记》卷二说得稍具体一点："秦桧之当国，有殿前司军人者，伺其入朝，持斩马刀，邀于望仙桥下斫之，断轿子一柱，而不能伤，诛死。其后秦每出，辄以亲兵五十人，持梃卫之。"秦桧专权卖国，人民对之恨入骨髓。不过由于多年的结党营私、排挤忠良，党羽布满朝廷，四出又派细作侦伺，凡发现有不满朝政者，则加以迫害。所以人们对之是敢怒而不敢言。施全的奋力一击，虽然功败垂成，其勇烈之气足以使百姓敬仰，使奸相气馁。他牺牲后，民间为立祠虽有可能，但与施相公却不相干。不相干而扯在一起，对于历史事实来说是不相符的，而对于施庙的香火来说，却是更旺了。

明代倭寇为患，对施相公的崇拜中，又将之与抗倭斗争连在一起。《太仓州志》，讲施相公是明代崇明的施挺（崇明旧属太仓州）。明嘉靖年间，倭寇多次侵犯长江口外诸岛，崇明、横沙诸岛百姓深受其害。施挺率乡民起兵，打击了倭寇的嚣张气焰。施挺身先士卒，不幸战死，被封"护国镇海侯"，崇明、太仓等地先后修

建施相公庙。

施相公以蛇神变成历史上的功臣烈士，他的原形渐渐被淡忘了。不过，总的来说，他的神格已从精怪之祀，变成了人鬼之祠；从为厉的凶神，变成了保佑地方的善神。他的塑像，自然没有了原先的小蛇，而变成戏剧脸谱中代表忠良的红色面皮，俨然忠义之像。比如旧时上海的施庙中，"施相公的塑像，面是红的，一只手是金的，一只手是红的。那只金手据说能医毛病。殿的东偏有一条长椅子，供着小小的马夫与其马，是预备给施相公骑了去出诊的。"据施相公庙的庙祝讲："小孩子初次要过百步桥的，都得来拜施相公，以免惊吓。"①

另有一蛇神，神格经过多次转换，其形象经历多重捏合竟成了梓潼帝君。他在宋以后逐步崛起，在明清时代，是十分显赫的神，号为文昌帝君，主管功名禄籍。科举时代的知识分子极少有不对他顶礼膜拜的。以他名义颁布的经书（《文昌大洞真经》）劝善文（《文昌帝君阴骘文》）流传之广，民间崇拜之盛，在诸神中均可名列前茅。但若查一下他的初形，却是蛇精。

这一神，在晋常璩的《华阳国志》中就已记载，可见其祠庙十分古老。常璩介绍，他是雷神："梓潼县郡治，有善板祠，一名恶子。民岁上雷杼十枚，岁尽不复见，云雷取去。"雷杼，或作雷杵，传说中雷神用来劈人或精怪的武器。古人笔记中偶尔记有雷斧、雷楔、雷杵，皆为石制，当是原始石器时代的石斧、石凿一类工具。所以在祭雷神时，也打制出石制的斧、楔、杵一类利器，献给雷神，供他使用。据此，梓潼神是雷神。那么，这是不是它的初形呢？还不是的。它的初形乃是蛇。北宋孙光宪《北梦琐言》称：

梓潼县张蝁子神，乃五丁拔蛇之所也。或云嶲州张生所

① 胡道静：《龙华群祠志》，载《上海研究资料》。

养之蛇,因而祠,时人谓之张蛋子。其神甚灵。伪蜀王建世子名元膺,聪明博达,骑射绝伦,牙齿常露,多以袖掩口,左右不敢仰视。蛇眼而黑色。凶恶鄙亵,通夜不寐。竟以作逆伏诛。就诛之夕,梓潼庙祝亟为蛋子所责,言"我久在川,今始方归,何以致庙宇荒秽如是耶?"由是蜀人乃知元膺为庙蛇之精矣。

看来该庙所祀的神为蛇,在当地的民众中是向来知道的,所以有恶子转生为元膺的传说。按,恶子又称垩子,应是蛋子之讹。其字当从虫。蛋子为毒蛇名。《尔雅·释鱼》:"蛈蛋。"邢昺《疏》:"蛇也,蝮虺之属,大眼有毒,一名蛈,又名蛋。淮南人呼'蛋子'者是也"。郝懿行《义疏》补充说:"按蛋之言恶也,此蛇最毒恶。"因此张恶子即是毒蛇精,张姓是后来加上去的。盖元膺,性情凶恶,兼长相狰狞,"蛇眼而黑色",与蛋子的"大眼"正可相比附;"牙齿常露"则容易使人想起蛇的毒牙。至于这一蛇神祠的来历,《北梦琐言》的记载也给我们提供了线索:其地为五丁拔蛇之所。

五丁拔蛇的故事,《华阳国志》三《蜀志》曾有记载。说秦惠王把五女嫁给蜀王,蜀王遣五丁迎五女。路过梓潼时,突然发现一条大蛇。五丁追蛇,蛇一头钻入岩缝。五丁拼全力拽住蛇尾巴,想把它拉出来,结果山崩岩石压死了五丁并五女,但蜀道却豁开一线。李白名篇《蜀道难》有句云"石破山摧壮士死,然后天梯石栈相勾连",便是指的这件事。巴蜀之地,自古多大蛇。《山海经》中记有"巴蛇吞象,三年出其骨"的传说。五丁拔蛇当然是神话,民众心目中却是真的有蛇神;为之立庙,也很自然。

作为蛇神,梓潼神的性情品质自然是凶恶的,但怎么变成雷神呢?

蛇神变为雷神,当然是一种讹变。但这一讹变,在历史上早有了准备。原来,还在很早的时候,人们便设想雷神的形状,是身

如大蛇的。《山海经》中的雷神，作龙身："雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹则雷。"[1] 从中国古代神话和宗教状况推测，蛇与龙图腾有关，可以说是龙的形象基础，大蛇，亦即被视为龙。古人将雷电云雨看成与龙有关，所以雷神可有蛇身之像。另一种可能是蛇居湿地，古人将与雨水相关的现象联系在一起，遂将蛇与雷混为一谈。梓潼神被当成雷神，正是蛇、雷相混的一种表现。而相混的结果便使狞恶的蛇神，变成了惩恶扬善的正神。这是梓潼神的人格的第一次转换。

大约在唐代，他的神格又酝酿着第二次转换。由精灵转换成人鬼，并且受到王封。据《续文献通考》记载："剑州梓潼神张垩子，仕晋战殁，人为立庙。唐玄宗西狩，追封左丞。僖宗入蜀，封顺济王。咸平中，王均为乱，官军进讨。忽有人登梯指贼大呼曰：'梓潼神遣我来，九月二十日城陷，尔等悉当夷灭！'及期果克城。招安使雷有终以闻，改封英显王号。"

这一神的职司在宋代又出现掌管功名禄籍的专项。吴自牧《梦粱录》卷十四："梓潼帝君庙，在吴山承天观，此蜀中神，专掌注禄籍，四方士子求名赴选者悉祷之，封王爵曰惠文忠武孝德仁圣王，王之父母及妃、及弟、若子、若孙、若妇、若女，俱褒赐显爵美号，建嘉庆楼，奉香灯。"这样看来，宋代他已由蜀地所祀变成全国皆祀，不仅其蛇神原形荡然无存，连雷神一说也被搁在一边，而突出地成了掌禄籍的专神。至于他怎样完成这一转变的，明清学者曾作过一些推测。清代赵翼《陔余丛考》卷三十五《文昌神》云："按叶石林《崖下放言》记蜀有二举人，行至剑门张恶子庙，夜宿，各梦诸神预作《来岁状元赋》，甚灵异。高文虎《蓼花洲闲录》亦载此事。然则张恶子之显灵于科目，盖自宋之蜀地始。

① 《山海经·海内东经》。

《朱子语类》所谓梓潼与灌口二郎两个神,几乎割据了两川也。”此说比较合理。

梓潼神的职司的这一变化,推动他的神格进入第三次转换:与文昌之祀混而为一成为专掌爵禄的星宿。这一转换正式完成于元代。元虞集《广州路右文成化庙记》:“《天官书》以斗魁戴匡六星为文昌之宫,征文治者占焉。或曰降灵吾蜀之梓潼者,则其神也,是以缙绅大夫士多信礼之,而文昌之祠,遂遍郡邑。皇元延祐中,书诏加封,号其祠曰右文成化,赞词具在。而朝廷设进士科以取士,文风大行,人谓神实主之。”[①]按文昌为星名。《史记·天官书》:“斗魁戴匡六星曰文昌宫:一曰上将,二曰次将,三曰贵相,四曰司命,五曰司中,六曰司禄。”《史记索隐》引《春秋元命包》曰:“上将建威武,次将正左右,贵相理文绪,司禄赏功进士,司命主老幼,司灾主灾咎也。”因此文昌六星中有一星主禄。汉代文昌称司命,司禄为其职司之一。由于科举制的长期沿袭,士人企图求得功名,对文昌敬礼有加是并不奇怪的。但宋人称梓潼掌禄籍,元代便有附会以文昌降灵于梓潼。元仁宗延祐二年七月,封为辅元开化文昌司禄宏仁帝君。于是梓潼与文昌二神完全合一。明清时代,都有过儒臣上奏,斥文昌为淫祀,或称只宜祀于蜀中,不可立庙全国。但总的说来,其文昌帝君的地位未能动摇,文昌阁仍然是各州县普遍建立的祠庙。直到清末废科举,兴学校,文昌神的显赫地位才慢慢失去,但以文昌名义流传的《文昌大洞真经》和《阴骘文》仍然流行,且云南某些地方仍有以奉诵其经为中心的“洞经会”,系大型的民间祭祀活动,成为一方风俗。

梓潼蛇神的三次转换,遂使其原形完全隐没。元时出现的《清河内传》、《梓潼化书》,乃糅合有关的一些传说,说他为累世

---

① 转引自[清]钱大昕:《十驾斋养新录》卷十九。

行善，七十三次显化终成帝君之果的修道、修善之神，他的“出身”完全被换了一副样子。

那么，推动其神格如此这般演变的文化根源是什么呢？

它的文化根源，首先是中国人传统的对祭祀内涵的看法。按自周代以后，人们将所祀之神分为正祀和淫祀两种。正祀之神，本来只限于本族所祀的天神地祇、祖先神等，谓“神不歆非类”，神不能接受族类之外的祭祀。后来扩大而为凡国家列入祀典的神为正神，此外即为淫祀。精怪，除早已演变成图腾如龙、虎、凤等外，一般动、植物为原形的神，都在淫祀之列。而正神之“正”，是有其标准的。《国语·鲁语》：“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。非是族也，不在祀典。”“加之以社稷山川之神，皆有功烈于民者也；及前哲令德之人，所以为明质也；及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也。非是不在祀典。”这些思想，在《礼记》中也被提到，成为后世制定祭祀之礼的指导。精怪之祀主要在民间沿袭传承，要取得社会上层的承认，以便名正言顺，就必须依据正神的标准给他化妆。猛将、施相公、文昌帝君，都是以功臣烈士之祀来解释其根柢的。

二、精怪崇拜的骨干——巫觋

唐元稹《赛神》诗云：

村落事妖神，林木大如村。

事来三十载，巫觋传子孙。

村中四时祭，杀尽鸡与豚。

这诗，十分典型地指出了妖神之祀与巫觋的关系。

妖怪之祀，绝大多数没有列入祀典，封建时代属于淫祀的范围。其中少量被抬进佛道教的庙宇，个别的如五通获得道教的承认，但从总体上说，精怪之祀也与佛、道不伦。主持这些妖神之祀的，主要还是散处于民间的巫觋。

按这巫觋，原是从上古原始社会里便产生出来，并一直延绵不绝的。《说文》："巫……女能事无形以舞降鬼神者也。""觋，能齐肃事神明者。""在男曰觋，女曰巫。"在原始社会早期，本来是人与神、鬼、精灵"杂糅"，即人们到处可以觉着精怪鬼神的"存在"，也可以自己与之打交道的。后来，随着氏族组织的发展，大约在母系氏族中开始出现专职的巫，主要从事祭祀禳解一类巫术活动。到了阶级社会，巫的队伍发生了分化，一部分为官方服务的巫，有祝、史、卜等等的职衔，主持的巫术也较为专门。而大量留在民间的巫觋，则仍然做些祭神、降神、驱鬼，以及送葬时镇墓，祝由治病等等准宗教性的服务。原始时代的巫，是一种公共职务，而进入阶级社会之后的巫，常常带有利用人们的迷信心理骗取钱财的性质。

巫在中国各民族中称呼不同，北方满、赫哲诸族称之为萨满，南方彝族称为毕摩，广西云南一带汉族与少数民族杂居之处或称之端公。一般汉族地区对仍存在的巫或称仙姑、师婆（女），神汉、蛮师（男）。依学术上正规的叫法，他们都是巫（女）觋（男），统称则为巫。各民族原先的社会发展程度不一，所以各类巫的作用和性质很难一概而论。这儿只讨论汉族已进入文明时代以后的巫。在精怪之祀的早期形态——原始时代的自然崇拜中，巫就参与其中，起着沟通人神的作用。而在漫长的封建时代，他们又是奉事妖神的骨干，自称能通神、降神，并且通过自己的活动和宣传，传播着精怪"显灵"的信息。元稹诗中写的，正是巫觋做了奉祀妖神的专职人员。他们的活动，当然是以人们对精怪、妖神

的迷信为基础的。据《赛神》诗中说，村中祭祀妖神，不堪重负。“主人不堪命，积燎曾欲燔。旋风天地转，急雨江河翻。采薪持斧者，弃斧纵横奔。山深多掩映，仅免鲸鲵吞。主人集邻里，各各持酒樽，庙中再三拜，愿得禾稼存。”遇到自然灾害，于是放弃了想毁妖祠的初衷，反而去庙中祭拜祈求保佑庄稼。诗中又说到，“邑中神明宰，有意效西门”——县令想效法西门豹治一治妖巫，但“焚除计未决，伺者迭乘轩。庙深荆棘厚，但见狐兔蹲。巫言小神变，可验牛马蕃”。而且“邑吏齐进说：幸勿祸乡原”。结果呢？“逾年计不定，县听良亦烦”。于是不了了之，一切如故。

元稹的诗作虽因一地而发，而其事则带有普遍性。不少妖神之祀，都是由巫鼓噪起来的。

先看五通之祀。明陆粲在介绍苏州五通之盛时说：“有疾病，巫卜动指五圣见责，或戒不得服药，愚人信之，有却医待尽者。又有一辈媪，能为收惊、见鬼诸法，自谓五圣阴教，其人率与魅为奸云。”[①] 这批巫卜、神媪，本来以装神弄鬼为业，五通盛时，全依傍在五通名下。所谓“与魅为奸”自然不足据，但若改称为“据魅为奸”，则十分贴切。

同样，在南方闹腾得凶的青蛙神，巫师仙姑们也起着推波助澜的作用。蒲松龄说：“青蛙神，往往托诸巫以为言。巫能察神嗔喜。告诸信士曰‘喜矣’，福则至；‘怒矣’，妇子坐愁叹，有废餐者。流俗然哉？抑神实灵，非尽妄也？”[②]

上述二例都是南方的情况，北方情况也基本如此，只是奉事的妖神带有北方特征罢了。清俞樾《右台仙馆笔记》卷十三记述说：“天津有所谓姑娘子者，女巫也。乡间妇女有病，辄使治之。巫

① 《庚巳编》卷五。

② 《聊斋志异·青蛙神》。

至，炷香于炉，口喃喃不知何语，遂称神降其身，是谓'顶神'。所顶之神，有曰'白老太太'者，猬也；有曰'黄少奶奶'者，鼠狼也；有曰'胡姑娘'者，狐也；又有蛇、鼠二物。津人合而称之为五家之神。"

这儿的所谓巫，是没有什么严密组织的。他们有世代相承其业的，也有拜师学艺的，还算有些师承，但也有不少自称为妖神附体，妄言祸福，以后便藉此为业的。明祝允明记过一个叫"灵哥"的妖神居于北京一民家，就十分典型。据祝允明说，这灵哥，似是一猴：

其所处在鲁桥闸旁，民家一室，不甚弘密。外设香火，帷幕其内。凡答祈者，自帷中言，声比婴儿尤微，殆类蜂蝇。称人每尊重，仕者为"大人"，举子为"进士公"，士庶或曰"官人"。大率甚谦逊而善媚，往往先索取土宜礼物。指而言之，或辞以无，则曰某物在某箱箧，某包袱有若干，分几以惠，何不可也，往往皆然。故人辄惊异奉之。至语祸福，或不尽验。或曰其物已往，今其家造伪耳。盖初降时，因其家一妇人，凡饮食动静，皆妇密事之，与之甚昵。非此妇不语食。或谓亦淫之，盖似亦有采取之说。此妇没后，家仍以妇继之。然不知其真也。[1]

这些恍惚疑似的记述都说明"灵哥"先是在一家人家的妇女身上"显灵"，以后成为该户人家敛钱的专利品。能在室中帷幕之后与人问答，而且指名道姓索取财物，为该户人家妇女所装无疑。

巫的奉神，实是骗钱为主，清毛祥麟说：

吴俗尚鬼，病必延巫，谓之看香头，其人男女皆有之。或谬托双瞳，或捏称鬼附，妄论休咎，武断死生。而于富室婢媪，必预勾结，藉之熟私亲，探琐事，名曰'买春'。设偶有病，

① [明]祝允明：《语怪》。

或家宅不安，婢媪辄捏造见闻，以耸主妇之听。延巫入门，必发其阴事，使人惊为前知，遂妄言病者有何冤孽，或云男鬼，或曰阴人，凿凿竟如目见。病家倘求禳解，则又揣其肥瘠，以索酬劳。其术，如赴庙招魂，名曰'叫喜'。所招必在冷僻处。又预通庙祝，多方勒索，必令其家礼拜太母忏，谓即五通母，而又非僧道所能礼，惟若辈之伙党能之，问需费若干，则过僧道十倍也。①

此类骗钱的巫婆，纪昀曾亲自接触过：

女巫郝媪，村妇之狡黠者也。余幼时，于沧州吕氏姑母家见之。自言狐神附其体，言人休咎。凡人家细务，一一周知。故信之者甚众。实则布散徒党，结交婢媪，代为刺探隐事，以售其欺。尝有孕妇，问所生男女，郝许以男。后乃生女，妇诘以神语无验。郝瞋目曰："汝本应生男，某月某日，汝母家馈饼二十，汝以其六供翁姑，匿其十四自食。冥司责汝不孝，转男为女。汝尚不悟耶？"妇不知此事先为所侦，遂惶骇伏罪。其巧于缘饰皆类此。一日，方焚香召神，忽端坐朗言曰："吾乃真狐神也。吾辈虽与人杂处，实各自服气炼形，岂肯与乡里老妪为缘，预人家琐事？此妪阴谋百出，以妖妄敛财，乃托其名于吾辈。故今日真附其体，使共知其奸。"因缕数其隐恶，且并举其徒党姓名。语讫，郝霍然如梦醒，狼狈遁去。后莫知所终。②

自称狐仙附体的巫婆，也是以诈钱为目的的。那办法与毛祥麟所记差不多，大抵是先刺探该家隐私，然后以下神的名义宣布，当事者自然惶恐不置，不由不信。纪昀叙述的这一故事中，大约其

① 《墨余录》卷九。

② 《阅微草堂笔记》卷四。

媪天良尚未尽昧，对自己的诈骗罪行多少还有点心理压力，久之在下神中竟被自己的幻象逼出了真情，于是狼狈逃去。

在迷信盛行的社会条件下，也有别的奸诈之徒与巫相勾结做骗局。清宣鼎曾引述友人所述一事说：

当劳廉访任内，偶雇女佣蔡妪，年将不惑，尚风致，居恒亦解供操作，惟下榻不与人同舍。夜深有自窗外过者，闻一人屋内语，细听之，则有亵昵声。疑遭狐魅，不深异。久之，署内时有抛砖掷瓦等患，或匕鬯自飞于梁，或溲溺自集于盏。廉访疑为狐，虔祀之，而闹如故。一夕，内眷纳凉，忽见一黑衣人立蔡妪后。上下大哗，争逐之，行甚速，追莫及，而其恶闹，更无忌惮矣。旋有女巫，私泄于廉访之执事人云："闹者山魈也，向与蔡妪私。初魅时，居然美少年，且时赠米博妪欢。久之，渐露真形，状则独足，怪丑莫名。然妪竟不能遣之去，且与之狼狈。凡佣主惮其闹，必托妪退送，以是得贿赂。"执事人陈廉访，姑如其说，闹果已，不深究，立予多资遣之出。①

这一妇女是假装有妖怪，做出种种社会上传闻已久的"妖怪"媚人的秽语丑行，目的是去找巫"退送"时干没些主人的钱财。那巫，显然也是串通好了的，后来不知怎么会将奸计泄漏出来。至于山魈附身，竟不能遣去云云，大约是那妇人装妖作怪久了，闹得后来也有几分疯疯颠颠，被自己唤出的幻象控制了头脑，驱遣不去了。

巫为达到骗钱目的，常有意与人勾结，制造精怪"神迹"的。南宋费衮说过这样一件事：

江东村落间有丛祠，其始，巫祝附托以兴妖，里民信之，

① ［清］宣鼎：《夜雨秋灯录》卷三。

相与营葺，土木浸盛。有恶少年不信，一夕被酒入庙，肆言诋辱。巫骇愕不知所出，聚谋曰："吾侪为此祠，劳费不赀，一旦为此子所败，远迩相传，则吾事去矣！"迨夜，共诣少年，以情告曰："吾之情状，若固知之，倘因成吾事，当以钱十万谢若。"少年喜，问其故，因教之曰："汝质明复入庙，詈辱如前，凡庙中所有酒殽，举饮啖之，斯须则伪为受械祈哀之状，庶印吾事。今先赂汝以其半。"少年许诺，受金。翌日，果复来庙廷，袒裼嚣呼，极口丑诋不可闻，庙傍民大惊，观者踵至。少年视神像前方祭赛罗列，即举所祀酒悉饮之，以至殽馔无孑遗。旋俯躬如受絷者，叩头谢过。忽黑血自口涌出，七窍皆流，即仆地死。里人益神之，即日喧传傍郡，祈禳者云集。庙貌绘缮极严，巫所得不胜计。越数月，其党以分财不平，诣郡反告，乃巫置毒酒中杀其人。捕治引伏，魁坐死，余分隶诸郡，灵响讫息。①

这类巫师巫婆买通别人预作神能降罚的闹剧，别的书上也记过。不过这儿的巫竟然以毒死人"证明"神灵，诡计太过险诈。实际上，弄些神灵的小把戏以燃旺妖神的香火，还是容易的。

巫的所谓下神、请狐仙，都是法儿诡异。俞樾记了一则很有价值的资料：

河南颍州人李麟生……自言幼时至桐城一亲串家，其家适请狐仙。狐仙乃姊妹二人，一女巫主之。巫至，先相度坐处，分前后二室，前室陈果饵，必精美，后室则粗具蔬果而已，盖以待其从者也。甲夜仙至，闻其语不见其人。俄而后室中哺啜之声大作，前之人责之曰："此家以礼相邀，何太无状？"内竟寂然。乃诘主人所问何事，一一酬答，既毕辞去。一

① 费衮：《梁溪漫志》卷十。

人曰："可瞻仙范否？"应曰："可。"其来时置梯于中庭，及去，见二女子拾级而登，及霤而隐，年可十六七，容貌映丽，而身材甚短，较之常人不过三之二而已。仙畏灯烛光，虽香烟亦避之。惜麟生方龆龀，不能言其详，但记大略如此。[①]

这一则资料中女巫主持的下神显然是一场骗局。后室狐仙的大嚼供品和前室狐仙的斥责，都不难由巫婆装扮造作。蒲留仙的《聊斋》有《口技》一篇，述江湖医生在密室中晚间"请神"诊病，用口技模仿三姑、九姑、六姑等等"神女"下降，使人惊奇之余信以为真。那办法可比俞樾所记的女巫巧妙多了。只是二狐女"显形"时的幻相不知怎么弄出来的，倒稍要有一点变魔术的手段。最值得注意的是，整个过程畏灯烛光，连烟也忌，显然是须趁暗才便于售其奸。所以有人称："难理会：坊妓私谈，村巫作神语，谬汉做文章。"[②]

像这般只在密室中装神弄鬼，尚是比较一般的。能耐大一点的巫，会弄一套招神请怪的仪式，更能营造出妖怪来临的阴森恐怖气息。唐代这类巫尚多，李长吉便描写过其场景：

女巫浇酒云满空，玉炉炭火香鼕鼕。海神山鬼来座中，纸钱窸窣鸣飔风。相思木帖金舞鸾，攒蛾一啑重一弹。呼星召鬼歆杯盘，山魅食时人森寒。终南日色低平湾，神兮长在有无间。神嗔神喜师更颜，送神万骑还青山。[③]

李长吉不愧诗坛奇才，将个女巫下神的过程写得活灵活现。女巫招的，便是各类妖神。所谓神降，全由女巫的浇酒、烧钱、弹唱和与神酬答来表现，而居然使人有森寒之感，表演的感染力非同凡

---

① 《右台仙馆笔记》卷九。

② [明]黄允交：《杂纂三续》。

③ 《神弦》。

响。那"神嗔神喜师更颜"一句尤为传神——盖女巫被视做妖神附身，一颦一笑、一喜一怒，都被视做神的情绪的表现，于是乎人们不得不看她的脸色行事。对精怪的信仰、膜拜于是便转为周围人的集体意识。

三、厌胜的法门

在对精怪崇拜的先、后，以及同时，中国人又发明了种种对之镇压、厌胜的法门。

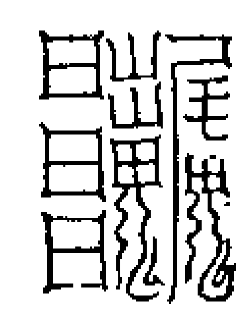
上古的原始时代，在人们将自然物人格化的同时，已经对之施行法术，企图控制它们、制服它们，这便是各种厌胜术最初的源头。对精怪的崇拜发展起来后，人们一面通过祭祀，祈求精怪们不要降下灾祸，已经降下灾祸的，让它们离去。同时，人们仍然制造出各种制伏精怪的秘密武器，常备不懈，随时与之作斗争。厌胜和崇拜，对精怪的态度截然相反，但其观念基础都是相同的：迷信精怪，畏惧精怪那超自然的神通。只是崇拜为屈从于这一神通，厌胜则企图掌握更大的神通予以对抗。前者为消极的应付，犹如某些时候人们面对强制力量采取"破财消灾"；后者为积极的干预，好似面对盗贼企图抓住盗贼之手，使之不能危害。

对精怪的崇拜和厌胜、镇压的双重态度，常常施用在同一个对象身上。

前引《周礼·春官》及郑康成诸人的解释，知道古人对物鬽(魅)的态度，一方面是列为夏日祭祀的对象行列，一方面又在傩礼中驱逐方良即魍魉。可以说对精怪是祭祀和驱逐并用。一个更为突出的例子是围绕山鬼的各种活动。

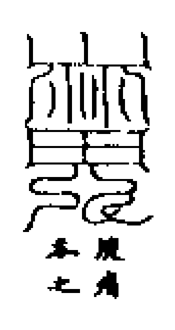
山鬼，在楚地曾被列人祭祀的对象之一。屈原《九歌》中有一篇《山鬼》。山鬼，即是山魅、山精，我们在"人妖情结"那一节中，

曾引过女巫以色媚山鬼的情形。山鬼同时又是巫师和后世的道士厌胜的对象。道符中有关山鬼的符极多。比如南朝宋陆修静集《太上洞玄灵宝素灵真符》卷上所载理伤寒符中即有两幅镇山鬼的符。其中一符为三个日字(变形为曰)、山鬼、尾、鬼几字合书的符(图一)。其中尾、鬼迭成的符字,已见东汉墓中出土的解注符①,盖为二十八宿中尾宿、鬼宿二星名,尾治人,鬼治鬼魅。三个日字,则为阳气旺盛之像,道符中每以日字重迭作"明"字,茅山《镇心符》以四个日字迭成明字即是一例。符中心的那个山鬼,正是阳光照出原形、尾鬼二宿严加管束的对象。这山鬼何以与伤寒相联系?原来它虽称鬼,实与山魈木客同类。《神异经》说山魈会使遇见它的人发寒热,古人视为病源之一,在治病中要以符厌镇。此外在《治腹痛符》中又有



图一

一符由山水鬼诸字拼成(图二),所镇的对象也是山鬼。它是从古代魅字的一种异写变形而来的。《玉篇》有"汖"字,即古魅字。彐为鬼头,山水合在一起,表示魅躲在山水之中,正是山鬼位于山间幽阴的意会。"余处幽篁兮终不见天","饮石泉兮阴松柏"(《九歌·山鬼》)的描述证明了这一点。治腹痛符山字下放两个水字、其下置一鬼字,正是汖字的变形,只是将鬼头"彐"改写成鬼字放在山水之下②,这符同样是将山鬼看成病源来驱逐。



图二

① 解注符为一种巫符,指在下葬时巫师施行"墓门解除"法事中用于厌镇的符,画于解注瓶上,其形制参看王育成《东汉道符释例》。

② 此符的造符原理笔者在《道符溯源》中曾加探讨,可以参看。该文载《世界宗教研究》1994年第1期。

这种厌镇山鬼的符，敦煌卷子中也有遗存。伯三三五八有一张《董仲神符》，画着三个山鬼，中间一个，形作兽头，披发瞪眼张喙，正是传说中山魈的形象。

对山鬼的又是媚之以色，又是镇之以符，正是膜拜与厌胜齐施的绝妙代表。其实这种情况普遍地存在于几乎一切精怪身上。狐狸精既是人们畏惧、崇拜的对象，称之为神、仙、大王，同时又是厌恶的对象，谁若被"迷"，便要请法师来收治。社会上巫师、道士和和尚常有以驱狐为业的，它的民俗基础即在于此。

对精怪的厌胜、镇压，有几种情形。一种是情况很严重，请法师调动天兵天将来捕捉，有一整套仪式排场。一种是略施小技便可解决的厌胜法门。前一种，我们放到后面专论妖与佛、道关系的那章去讨论。这儿且稍稍谈一下民间自行的厌胜法门。那办法，主要有这么几项：

（一）设法赶逐

对精怪的斗争办法之一，是将它们驱逐。因为在人们头脑里，妖怪这东西常存天地间，人不遇见它，也便相安无事；一旦与人接近，必定带来麻烦。赶得远远的，那就与人无害了。这赶妖怪的办法，可以极其简便，也可以相对复杂。前者最典型的，

是放爆竹。

爆竹的起源，是为了赶跑山臊(獠)。梁宗懔《荆楚岁时记》说，正月一日，“鸡鸣而起，先于庭前爆竹、燃草，以辟山臊恶鬼”。杜公瞻注云：

按《神异经》云：“西方山中有人焉，其长尺馀，一足，性不畏人，犯之则令人寒热，名曰山臊。以竹著火中，烞烨有声，而山臊惊惮。”《玄黄经》所谓山獠鬼也。俗人以为爆竹、燃草起于庭燎，家国不应滥于王者。

据此，知道所谓爆竹，是用竹子放在火中烧。竹子中空，烤热之后，嘭然有声。这么一来山臊就会逃走。这一赶妖怪的办法，长期沿袭，成为中国岁时风俗的一部分。唐代，每当岁暮，人们以一段段的大竹子相馈送，就是为元旦早晨驱精怪之用。后来道士们在炼丹中发明了火药，爆竹改用纸裹火药制作。一直到现在，正月初一天未亮，噼噼叭叭的爆竹声便响成了一片，像北京、上海、广州这样的城市，因防火灾计，曾在一定区域内禁止燃放，但却禁而不绝。不过，后人的燃放爆竹，赋义重在喜庆祈祥，对避山臊一说，是不大想得起的了。

爆竹专为对付精怪而制作，元旦另有一些风俗事象，则泛为驱赶邪鬼和精怪共同设置。前面说过，精怪很早就汇入鬼神的队伍，人们称之为神的，不少是精怪；人们称之为鬼的，也包含着精怪在内，驱鬼和驱怪，常常是混杂着施行的。在民俗中，比较重要的还有元旦的画鸡和桃符。《荆楚岁时记》：“帖画鸡，或斫镂五采及土鸡于户上，悬苇索于其上，插桃符其傍，百鬼畏之。”这儿所说的“百鬼”，正包括妖怪在内。

画鸡风俗的由来，可能与古人相信鸡能御死辟恶有关。东汉应劭《风俗通义》解释“门户用鸡”之义云：“谨按《春秋左氏传》：周大夫宾孟适郊，见雄鸡自断其尾，归以告景王曰：‘惮其为牺

也。'《山海经》曰：'祠鬼神皆以雄鸡。'鲁郊祀常以丹鸡祝曰：'以斯鶾音赤羽，去鲁侯之咎。'今人卒得鬼刺痱悟，杀雄鸡以傅其心上。病贼风者作鸡散治之，东门鸡头可以治蛊。由此言之，鸡主以御死辟恶也。"①

不过汉代是腊月戌日杀鸡，雌著户，雄著门。画鸡，应是其遗意。南北朝时，对此又另有一种解释。王嘉《拾遗记》云："尧在位七十年，有鸾雏，岁岁来集，麒麟游于薮泽，枭鸱逃于绝漠。有祇支之国献重明之鸟，一名重精，双睛在目，状如鸡，鸣似凤，时解羽毛，肉翮而飞。能搏逐猛兽虎狼，使妖灾群恶不能为害。饴以琼膏。或一岁数来，或数岁不至。国人莫不洒扫门户以望重明之集。其未至之时，国人或刻木，或铸金，为此鸟之状，置于门户之间，则魑魅丑类自然退伏。今人每岁元日或刻木铸金，或图画为鸡于牖上，盖重精之遗像也。"如此看来，画鸡也是种厌胜术，泛言之则辟恶。而所侧重的，乃在御"妖灾"，使魑魅丑类退伏，还是以赶精怪为主。

桃符的起源，与苇索、桃版一起，都常溯至《黄帝书》中所述度塑山神荼、郁垒故事。高承《事物纪原》卷八引《玉烛宝典》曰："元日施桃版著户上，谓之仙木，以郁垒山桃，百鬼畏之故也。《山海经》曰：东海度朔山有大桃树，蟠屈三千里。其卑枝门东北曰鬼门，万鬼出入也。有二神，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领众鬼之害人者。于是黄帝法而象之，殴除毕，因立桃版于门户上，画郁垒以御凶鬼。此则桃版之制也。盖其起自黄帝。故今世画神像于版上，犹于其下书右郁垒、左神荼。元日以置门户间也。"而桃版上画符，即为桃符，其制为："以薄木版长二三尺，大四五寸，上画神像、狻猊、白泽之属，下书左郁垒、右神荼，或写春词，或写祝祷之

① 《风俗通义·祀典第八》。

语，岁旦则更之。”[1] 写春词，是五代后蜀才开始的，此前或系画上符字，故称为桃符。狻猊是辟邪的神兽，白泽是厌镇精怪的老祖宗。镇压妖怪，使之远避，是桃符制作的题中应有之义。这项习俗从南北朝起一直沿袭着，王安石《除夕》诗有“千家万户曈曈日，总把新桃换旧符”，便是它的生动写照。只是后世桃符渐渐演变成春联，由辟百鬼精怪变成了祈祥吉语了。

对精怪的驱赶之法，尚有不少，比如烧雄黄、怀着《白泽图》和《五岳真形图》及各种符等等。比较大规模的办法是驱傩。

《抱朴子内篇·登涉》载：

> 或问涉江渡海辟蛇龙之道。抱朴子曰：“道士不得已而当游涉大川者，皆先当于水次，破鸡子一枚，以少许粉杂香末，合搅器水中，以自洗濯，则不畏风波蛟龙也。又佩东海小童符、及制水符、蓬莱札，皆却水中之百害也。又有六甲三金符、五木禁。又法，临川先祝曰：“卷蓬卷蓬，河伯导前辟蛟龙，万灾消灭天清明。”

这是专门对付水中的蛇、蛟等妖怪“百害”的。大抵都是从古代巫术中继承过来，所以咒语很简单。用鸡蛋杂香粉洗澡，办法也原始得很，用不着法师到场，自己都可行的。另外在汉代的巫师手上，常有一种神印，叫做黄神越章之印，在赶鬼、镇墓一类巫术中，经常被使用。魏晋时的道士，也将之当成辟妖精的宝贝。葛洪《抱朴子内篇·登涉》称：

> 古之人入山者，皆佩黄神越章之印，其广四寸，其字一百二十，以封泥着所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内

[1] 陈元靓：《岁时广记》五引《皇朝岁时杂记》。此处所述神荼、郁垒左、右位置与《事物纪原》所录不同，当是传闻异辞，亦可见古人在实际制作中规范不怎么严格。

也。行见新虎迹，以印顺印之，虎即去；以印逆印之，虎即还，带此印以行山林，亦不畏虎狼也。不但只辟虎狼，若有山川社庙血食恶神能作福祸者，以印封泥，断其道路，则不复能神矣。昔石头水有大鼋，常在一深潭中，人因名此潭为鼋潭。此物能作鬼魅，行病于人。吴有道士戴晒者，偶视之，以越章封泥作数百封，乘舟以此封泥遍掷潭中，良久，有大鼋径长丈余，浮出不敢动，乃格煞之，而病者并愈也；又有小鼋出，罗列死于渚上甚多。

这类神印，后来渐渐扩大，凡各种神道的印信，都被视做有辟妖怪的特殊功能。所以到各庙烧香的香客，常常捎带着请回盖着城隍老爷等神印的黄纸。江苏茅山元符宫，有宋代皇帝赐的一颗“九老仙都君印”，香客求之甚众，香期中有它“日饮二两朱砂”的说法，意思是盖它一天要用掉二两朱砂印泥。请去的印，当然以辟邪（包括辟妖精在内）为主的。

（二）照破妖形

精怪善于变幻，要识其原形，肉眼凡胎是办不到的。倘若不是炼成了火眼金睛，那便只有借重于照妖的法宝了。法宝种种，比较有名的要数烧犀牛角和照妖镜。

传说晋朝大将温峤曾点燃犀牛角照见水中群怪：

……至牛渚矶，水深不可测，世云其下多怪物，峤遂毁犀角而照之。须臾，见水族覆火，奇形异状，或乘马车著赤衣者。峤其夜梦人谓己曰：“与君幽明道别，何意相照也？”意甚恶之。①

犀牛角的这种奇异功能怎么来的，谁都不知道。但它有照见水怪的威力，想来在晋人中早已耳熟能详。晋葛洪《抱朴子内篇·登

① 刘敬叔：《异苑》七。

涉》说，"得真通天犀角三寸以上，刻以为鱼，而衔之入水，水常为人开，方三尺，可得炁息水中。"犀角能分水，难怪一烧起来，水妖便无可遁形了。

犀牛角不易得，比较便于推广的使精怪现形的宝物，当推照妖镜。

认为镜子有照妖的功能，在中国由来已久。《抱朴子内篇·登涉》："万物之老者，其精悉能假托人形，以眩惑人目而常试人，唯不能于镜中易其真形耳。是以古之人山道士，皆以明镜径九寸已上，悬于背后，则老魅不敢近人，或者来试入者，则当顾视镜中，其是仙人及山中好神者，顾镜中故如人形。若是鸟兽邪魅，则其形貌皆见镜中矣。又老魅若来，其去必却行，行可转镜对之，其后而视之，若是老魅者，必无踵也，其有踵者，则山神也。"

葛洪没有说到这种使精魅不能遁形的镜子与通常的镜子有什么不同，只不过其尺寸稍大一点罢了。但在唐代传奇《古镜记》中描写了一面照妖镜，这面镜子不仅由来甚古——系黄帝所铸三镜之一，而且它身上的花纹也十分奇特："镜横径八寸，鼻作麒麟蹲伏之象，绕鼻列四方，龟龙凤虎，依方陈布。四方外又设八卦。卦外置十二辰位而具畜（按：指十二生肖形象）焉。辰畜之外，又置二十四字，周绕轮廓，文体似隶，点画无缺，而非字书所有也。侯生云：'二十四气之象形'（按：此实际上为道教的云篆，二十四字加起来正是一张符）。承日照之，则背上文画墨入影内，纤毫无失。举而扣之，清音徐引，竟日方绝。嗟乎。此则非凡镜之所同也，宜其见赏高贤，自称灵物。"[①] 这镜上的图形，实际是汉代卦气说与六壬等术数的结合。这种观念与道教中魏伯阳一派

① 《太平广记》卷第二百三十《王度》，云出《异闻集》，鲁迅编《唐宋传奇》收入，篇名作《古镜记》。

以八卦与六十四卦模拟周天法象有关。既然遵照周天法象安炉立鼎便可夺造化之秘，炼成仙丹，那么这周天法象一旦镌于镜上，便有斩妖除怪的奇异功能，也是情理中事。后来民间一些迷信的人在屋顶上悬挂明镜，在墙上绘八卦图形，在厅堂里挂太极图，便是这种对镜子的迷信与对八卦迷信有时混合有时单行的情形。

可以推测，道士起初使用大直径的入山镜子，随着青铜铸造技术的发展，镜上逐渐装饰各种道符。唐代司马承祯在镜图中要镌上“天地含象，日月贞明，写规万物，洞鉴百灵”（《上清含象剑鉴图》），神器的功能就越发突出。《上清长生宝鉴图》载《镜铭》又称：“百炼神金，九寸圆形，禽兽（按：即朱雀、玄武、青龙、白虎四灵）翼卫，七曜通灵，鉴包天地，威伏魔精。名山仙佩，奔轮上清。”

《古镜记》中的照妖镜，神力非常。王度偶然拿出来看一看，便照着了变做婢女的老狐精鹦鹉，露出原形死去。将它悬在妖神之祠上，半夜风雷大作，将一条紫鳞赤尾、绿头白角、额上有王字的大蛇杀死于地。如此等等，不仅能照出妖怪之形，而且能置之死地，比《抱朴子》所记的大镜仅能使精怪现形又厉害了许多。这类用照妖镜使妖“现形”的做法，唐以后相当普遍。《潇湘录》也记一个故事说，“唐万岁元年，长安道中有群寇昼伏夜动，行客往往遭杀害，至明旦，略无踪由。人甚畏惧，不敢晨发，及暮至旅次。后有一道士宿于逆旅，闻此事，乃谓众曰：‘此必不是人，当是怪耳’。深夜后，遂自于道旁持一古镜，潜伺之。俄有一队少年至，兵甲完具，齐呵责道士曰：‘道旁何人，何不顾生命也？’道士以镜照之，其少年弃兵甲奔走。道士逐之，仍诵咒语。约五七里，其少年尽入一大穴中。道士守之至曙，却复逆旅，召众以发掘，有大鼠百余走出，乃尽杀之，其患乃绝。”现在唐宋遗物中还常有五岳真

形镜——背后镌《五岳真形图》，便是专为照妖、辟邪之用的。

（三）毁去原形

妖怪和一般讲的人鬼有所不同，它们必须有个活的原形为基础。这儿说的“活的”，不仅指动、植物，也可以指土、石一类无生命物的存在。一旦原形被毁，妖怪也便完蛋了。厉害的妖怪，原形不易被识破，要毁掉它们，非得请法师出场不可。不过也有不少精怪故事提到，有些精怪在害人、迷人中露出了蛛丝马迹，被人发现原形并且将之杀死。大约这类精怪道行尚浅，故而难逃劫数。

《博异志》记述了一个叫木师古的，在传说有精魅的寺庙陋室中挥刀斩怪，杀死两只白蝙蝠精，并作评论说：“按神异秘经法云：百岁蝙蝠，于人口上，服人精气，以求长生，至三百岁，能化形为人，飞游诸天，据斯未及三百岁耳，神力犹劣，是为师古所制。”被人轻易捉住的精怪想来都是这般“神力犹劣”的，但也有些妖怪遇到福分大的人，也难免被抓住杀了。宋方勺记述一事说：“范迪简南剑州人，起白屋，官至卿监，年八十余，诸子自峒、峋以下皆登科显宦，近世享福，殆少其比。其居地名黯淡滩，初买宅，或云其中有怪不可居，试使健仆宿其堂庑伺之。但见一物，人首而蛇身，往来其间，不甚畏人。诸仆遂谋以布被兜之，急缚就烹，一夕而尽，其怪遂绝。或云此丧门也。”[①] “丧门”之名已令人生畏，无奈范家福大，便也掀不起大浪，反而束手就擒。

妖怪的露出原形，有时是偶尔露出形迹，比如唐张读记一件事说：“唐祁县有村民，因辇地征刍粟，至太原府。及归，途中日暮，有一白衣妇人立路旁，谓村民曰：‘妾今日都城而来，困且甚，愿寄载车中，可乎？’村民许之，乃升车。”行未三四里，“忽见一狐

① 《泊宅编》卷中。

尾在车之隙中，垂于车辕下。村民即以镰断之，其妇人化为无尾白狐，鸣嗥而去。”[1] 宋孙光宪《北梦琐言》记一则故事说：

> 中和中，有士人苏昌远居苏州属邑，有小庄去官道十里。吴中水乡率多荷芰。忽一日，见一女郎，素衣红脸，容质绝丽。阅其色，恍若神仙中人。自是与之相狎，以庄为幽会之所。苏生惑之既甚，尝以玉环赠之，结系殷勤。或一日，见槛前白莲花开敷殊异，俯而玩之，见花房中有物。细视，乃所赠玉环也。因折之，其妖遂绝。

苏生已经被惑，但那妖精似乎能耐也不怎么大，苏生的信物只能藏在自己的花房中，于是被识破了。明陆粲也记过一个识破芭蕉精的故事：“冯汉字天章，为吴学生，居阊门石牌巷一小斋。庭前杂植花木，潇洒可爱。夏月薄晚，浴罢坐斋中榻上，忽睹一女子，绿衣翠裳，映窗而立。汉叱问之，女子敛衽拜曰：‘儿焦氏也。’言毕，忽然入户，熟视之，肌质鲜妍，举止轻逸，真绝色也。汉惊疑其非人，起挽衣将执之，女忙迫，绝衣而去，仅执得一裾角，以置所卧席下，明视之乃蕉叶耳。先是，汉尝读书邻僧庵中，移一本植于庭，其叶所断裂处，取所藏者合之，不差尺寸。遂伐之，断其根有血。后问僧，云：‘蕉尝为怪，惑死数僧矣。’”[2] 这芭蕉精的衣服被冯天章撕破，天亮后露出本相，原是芭蕉叶。于是冯循着这条线索，掘去了妖怪的根苗。不过一般说来，被妖精“迷”的人，常常神魂颠倒，很难自己识破妖精毁去它的原形。大多数情况，其原形的被发现，乃是旁观者也。《续异记》有一个故事说：“徐邈，晋孝武帝时，为中书侍郎。在省值，左右人恒觉邈独在帐内，以与人共语。有旧门生，一夕伺之，无所见。天时微有光，始开窗户，瞥视

① 《宣室志》卷八。

② 《庚巳编》卷五。

一物，从屏风里飞出，直入前钱镬中。仍逐视之，无余物，唯见镬中聚菖蒲根下，有大青蚱蜢。虽疑此为魅，而古来未闻，但摘除其两翼。至夜，遂入邈梦云：'为君门生所困，往来道绝，相去虽近，有若山河。'邈得梦，甚凄惨。门生知其意，乃微发其端。邈初时疑不即道，语之曰：'我始来值者，便见一青衣女子从前度，犹作两髻，姿色甚美。聊试挑谑，即来就己，且爱之，乃溺情。亦不知其从何而至此。'兼告梦。门生因具以状白，亦不复追杀蚱蜢。"这蚱蜢可以幻化为美女，迷住徐邈，但不慎露出原形被人折了翅翼，无法作怪了。

因为可以杀死原形以绝妖怪，所以当着被疑为有妖魅时，人们便会侦探一番，觅其踪迹，并设法将其原形杀死。清和邦额《夜谭随录》卷二《猬精》云：

> 昌邑胡辉岩为予言：其乡禾稼将登，有列芦棚于田间，令子弟夜宿其中，以防窃刈者。连棚十余。一童子余姓，年稍长于其侪，独卧一棚。居无何，日渐瘠羸，父兄怪而诘之，不吐实。乃阴嘱诸童子密觇其所为。是日薄暮，诸童子戏于塍上，瞥见一丑女人，径入余棚。诸童恐怖，奔告其家。其家人纠合同井，执锄锸往，观女人已出棚回西去，面色如瓦兽，巨口大目，蹀躞而行。逐之二里许，仓卒入乱草中，不复出。迹之，得一穴，大如屋，黝然而黑，不知胡底。因群聚定策，积枯穴口烧烟熏之。有顷，一物突出，冒烟而奔。众哗四走。物勉行数十步，即不复动。众渐集验之，则一猬死田间耳。剥其皮而张之，大半亩，厚数寸。刺长二尺余，作殷赤色。割而分其肉，怪乃绝。余氏子独啜泣，以为磔其丽人也。胡至今尚藏皮一片，每出以示人焉。

这则故事很典型地表现了迷信妖怪的人们探寻妖怪原形的情形。许多妖怪故事中都像这儿所述的那样，言毁去原形后，"其怪

遂绝"。不过如果找不出原形,或毁去后仍然灾祸不绝,那便认为精怪道力太深,非得请法师来驱除不可了。

还有见怪者因祸得福的,将精怪的原形煮来吃了,大大有利健康。《宣室志》说,天宝年间,有个赵生发现有自称段氏子的妖怪老翁来试探,顺其迹追查下去,在椴树下探得人参尺余,甚肖所遇翁之貌。"生曰:'吾闻人参能为怪者,可愈疾。'遂瀹而食之。自是醒然明悟,目所览书,尽能穷奥。后岁余,以明经及第一,历官数任而卒。"赵生是很幸运的,不过这种便宜不大好捡。虽然秦简《日书》中说,如抓住水罔象煮来吃了,是滋补元气的,倒也好像没有听说谁尝过罔象肉的滋味。

(四)天敌制妖

精怪都有原形,原形常有天敌。尽管它们日久成精,能兴妖作怪,但遇到天敌,总是为其积威所凌,不由惊怕失措、变化不成,有的还露出原形。俗说狐狸怕犬、怕猎人,树妖怕木匠,都是妖怪怕天敌的表现。

据说,那些妖怪的天敌有时比张天师的符箓还有效。《子不语》卷四《猎户除狐》说:海昌一富家患狐,请了张天师手下的法官来除妖。妖狐却唱道:"天师天师,无法可施。法官,法官,来亦枉然。"一个法官斗不过,请了本事更大的谢法官来,仍然斗不过狐狸。半年后,"冬暮大雪,有猎户十余人来借宿。其家告以借宿不难,恐有扰累。猎户曰:'此狐也,我辈猎狐者也。但求烧酒饮醉,当有以报君。'其家即沽酒具肴馔,彻内外燃巨烛。猎户轰饮大醉,各出鸟枪,装火药,向空点放,烟尘障天,竟夕震动。迨天明雪止,始去。其家方虑惊骇之,当更作祟,乃竟夕悄然。又数日,了无所闻。上楼察之,则群毛委地,窗槅尽开,而其怪迁矣。"看来手持鸟枪的猎户比天师手下的法官厉害得多。

除此之外,据说蜈蚣会吃蛇脑,蛇怕蜈蚣,于是有些人便以

蜈蚣做对付蛇妖的厌胜物。清代有人记了这么一件事："人首蛇，粤西常有。客经山路行，往往闻唤姓名声，切不可应，应则夜间即来啖之。故饭铺主人，客到必问，今日路上有人唤否？答曰'无有'则已。如有，主人即授以一篋，藏诸枕畔。夜睡蛇来，篋中辄作风雨声。客启篋，有虫飞去，始免于患。翌日，即有一蛇，死于店门。主人索谢，量力酬之。或曰：此虫名飞蜈蚣，又云葛仙蜂，能制此蛇，否则虽万里之外，亦无他术以避之。故饭店常蓄此，以待宿客。"[①] 飞蜈蚣或葛仙蜂，都是备来对付蛇妖的，不过它不像通常见到的蜈蚣，却是一种小虫子。天敌制妖法被饭店老板作为常用的换钱手段，可见当时社会上相信其法有效的，非常普遍。

这类天敌制妖的法门，因为有时对有关之物相生相克的关系不易把握，所以难得窍门，只有博学君子才能懂其诀窍。晋郭颁的《古墓斑狐记》说，燕昭王墓中住着一只斑狐，积年能为变幻，变做一个书生，想去试探张华。墓前的华表木劝它不要去，说一旦被识破，不但狐狸将丧千岁之质，而且要祸及华表。但斑狐不听，执意见张华，结果被张华识破，用犬去咬它。然而狐狸神通已大，不怕犬。张华说："闻魑魅忌狗，所别者数百年物耳。千年老精，不能复别。惟得千年枯木照之，则形立现。"于是有人推荐昭王墓前华表木，伐之出血，用它点燃照书生，立刻现了原形，变成斑狐，终未逃脱被煮死的命运。按张华是著名的博识之士，《博物志》的作者，妖怪遇上他，算是倒了楣。

南朝宋刘敬叔的《异苑》卷三也记了个乌龟精的故事，与斑狐故事相类似。那故事说："吴孙权时，永康县有人入山，遇一大龟，即束之以归。龟便言曰：'游不量时，为君所得。'人甚怪之，担

① 青城子：《志异续编》卷三。

出欲上吴王。夜泊越里，缆舟于大桑树。宵中，树忽呼龟曰：'劳乎元绪，奚事尔耶？'龟曰：'我被拘系，方见烹臛。虽然，尽南山之樵，不能溃我。'树曰：'诸葛元逊博识，必致相苦，令求如我之徒，计从安得？'龟曰：'子明无多辞，祸将及尔。'树寂而止。既至建业，权命煮之，焚柴万车，语犹如故。诸葛恪曰：'燃以老桑树，乃熟。'献者乃说龟树共言。权使人伐桑树煮之，龟乃立烂。今烹龟犹多用桑薪。野人故呼龟为元绪。"这故事中的诸葛恪也是著名的博学巧辩之士。从另一些记载看，他对《白泽图》一类记述精怪的书是很熟的。人们相信这一故事中说的对付乌龟精的办法，所以煮龟多用桑树做柴火。

（五）以正克邪

妖怪属于邪恶的一类，邪不胜正，所以人们想出一个以正克邪的办法去对付它。所谓正，可以是儒、释、道三家的经书、符箓，也可以是匠人的墨线。《心经》驱狐、《金刚经》驱狐、《易经》驱狐一类故事传播较多，这墨线驱妖，却是明清之后才传扬开来的。清末俞樾《右台仙馆笔记》卷六记述说：

> 木工石工所用之墨线，古谓之绳墨，《记》云"绳墨诚陈，不可欺以曲直"是也。然权衡规矩，皆不足辟邪，惟木工石工之墨线，则鬼魅畏之，其故何也？邪不胜正也。《管子·宙合篇》曰："绳扶拨以为正。"东晋《古文尚书》曰："木从绳则正。"《淮南子·时则篇》曰："绳者，所以绳万物也。"高诱注曰："绳，正也。"鬼魅之畏墨线，畏其正耳。慈溪西门外曾有僵尸，夜出为人害。一夕，有木匠数人登城，隐女墙窥之，果见棺中有僵尸飞出，其行如风。匠人伺其去远，乃至其处，以墨线弹棺四周，复登城观其反。俄而僵尸还，见墨线痕，不敢入，徘徊四顾，如有所寻觅者然。俄见城上有人，踊跃欲上。众匠急以墨线弹女墙，尸遂不能上，相持至天明，仆于地，乃

共焚之。

俞樾记的故事当然是传闻，不过当时人相信这类说法，在制妖的法术中，也运用其法。有的故事中提到，遇妖时可用墨线和《易经》去对付。林纾《畏庐漫录·符箓》记"实有其人"的丁生以符并墨线治狐，可见其法是相当流行的。

以正克邪，还表现在称引著名的法师和禁淫祀出名的儒臣以驱妖。纪昀《阅微草堂笔记》卷五记载有老奴呼天师名驱魅的故事：

俗传张真人厮役皆鬼神。尝与客对谈，司茶者雷神也。客不敬，归而震霆随之，几不免。此齐东语也。忆一日与余同陪祀，将入而遗其朝珠，向余借。余戏曰："雷部鬼律令行最疾，何不遣取？"真人为赧然。然余在福州使院时，老仆魏成夜夜为祟扰。一夜乘醉怒叱曰："吾主素与天师善，明日寄一札往，雷部立至矣。"应声而寂。然则狐鬼亦习闻是语也。

纪晓岚对于天师的神通是大有讥诮的，不过其仆人却因为主人与天师交好，而喝退魔魅，天师之名，倒颇有实用价值。盖魔魅本来就是心中有怪引起的，心中唤出个制怪的专家，那怪的念头被抑止，其怪当然也就不存在了。

俞樾则记述并评论过以禁五通的名臣汤斌木主驱祟的做法：

余门下士蒋泽山孝廉，至崇明县勷校试卷。事毕，观于文庙，见两庑先儒中汤文正公之位阙焉。问之学官，学官曰："此地旧有五通神为祟。民间被五通之祟者，辄向学中门斗言明将汤文正之位私自请去，供奉其家，则祟自去，历来如此。吾侪职司学校，每十余日必来审视，如文正之位久而不归，则向门斗催取而已，不能禁止也。"夫吴中五通久为文正禁绝，崇明海外之地，当时或未尽奉行，乃身后栗主，犹足以

慑伏奸邪，是其正气固长存天地间也[1]

汤斌禁五通，清康熙年间赫赫有名，《清史稿》本传中也将此事辑入。

（六）以秽治秽

精怪古人常称秽气。现在吴越民间尚有将鬼魅称为“龌龊气”的习惯。对这秽气，古人很早就设计了一种以秽治秽的办法。

这以秽治秽的法儿，旧时在对付妖、鬼、邪神和所谓妖术当中都是经常出场的。所谓秽，各类粪便、臭气和狗血、猪血之类都包括在内。古人认为用这些东西来对付妖精、鬼物，它们便难于变化，不敢再胡来。当然用它来制妖怪，是有所针对的。比如：

> 人毋（无）故一室人皆箠（垂）延（涎），爰母处其室，大如杵，赤白，其居所水则干，旱则淳，屈（掘）其室中三尺，燔豕矢焉，则止矣。[2]

一屋子人无缘无故都流口水，被认为是叫做“爰母”的鬼作怪。爰，即猿，那似乎是猿猴精一类怪物。不过“爰母”可能指别一动物，因为它不是住在树上而是藏在水下的土中的。不管怎么说，这是一种以动物为原形的妖精。对付的办法，就是烧猪屎熏它的巢穴。

> 鸟兽恒鸣人之室，燔䖵（鬃）及六畜毛邋（鼠）其止所，则止矣。[3]

鸟兽对着房子鸣，古人视为妖怪的一种，很是担忧。对付的办法，是烧䖵及六畜的毛鬣。那䖵，应即蟠。学名叫椿象，有些种类体后有臭腺，遇到敌害会放出臭气，俗称“放屁虫”。将它和毛鬣混

---

① 《耳邮》。

② 睡虎地秦简《日书》。

③ 睡虎地秦简《日书》。

在一起烧，其臭难当可知，鸟兽岂敢再来光顾？古人不是将它看成对生物体有害故尔令生物逃窜，却是视为对付妖怪的妙法。这类法儿秦汉时用得很普遍。马王堆汉墓帛书中有一条记载说：

> 唾曰："歕，桼（漆）。"三。即曰："天啻（帝）下若，以桼（漆）弓矢，今若为下民疕，涂若以豕矢。以履下靡（磨）抵之。"

这是一则治头疮（疕 bǐ，即头疮）的咒禁法。那"疕"，很可能是由生漆引起的化学灼伤。桼，即漆。生漆溅于皮肤上会红肿乃至溃烂。浙江遂昌的农民怕漆，在砍柴中遇到漆树便念咒："你七（漆）我八，把你一刀杀。"然后挥刀斫之，但不能让汁水和蒸气碰上。此处将漆拟人化，看作带来疫病的妖怪，所以对它念咒："你是用来漆弓箭的，现在却让人生头疮，我将用猪屎来涂你！用鞋底的烂泥抽你！"猪矢、履靡都是秽物，用它来治妖怪，当然是相信妖怪害怕秽物。

用秽物治妖、鬼在古代使用相当普遍。战国韩非子曾记一则燕人被浴以狗屎的故事，说：燕人李季的妻子和私通的汉子及身边的婢仆人等，都串通好了，让李季自认"见鬼"，于是让他用狗矢淋浴。一说用五姓之矢，姓即牲，五牲指牛、羊、豕、犬、鸡。李季"见鬼"，是中了别人奸计，其实世上本无鬼，但人们迷信它有，而以动物之屎治之，在古代却不以为怪，甚至还被写进医书。陈奇猷释此，引《千金方》云："魇者，使人尿其面上可愈，此扁鹊法。"又云："牛马屎绞取汁饮之。无新者，水和干者，亦得。以人溺解之。"据此，则用五姓之矢，或亦古之遗法[1]。魇，古人认为是有精怪、鬼物为祟，治的方法，仍是以秽驱邪。

这种以秽驱邪的方法，也被用来对付各种"妖术"。宋陈师道

---

① 参看陈奇猷：《韩非子集释》卷十。

记述过宋朝宫掖中的奇闻说："御厨不登彘肉，太祖尝畜两彘，谓之神猪。熙宁被罢之。后有妖人登大庆殿，据鸱尾，既获，索彘血不得，始悟祖意，使复畜之。盖彘血解妖术云。"[①] 养两只猪专门备有妖人、妖法光顾，太祖"远虑"可谓周至，足见对这以秽治妖的法门，皇帝老儿甚至比常人更加重视。

① [宋]陈师道：《后山谈丛》卷三。

第五章　真伪和善恶之别
——历史上围绕精怪的争论

精怪的源头在原始社会。但在原始社会中，人类思维几乎没有个性化的发展。拿列维·布留尔的话说，原始人拥有的是“集体表象”，他们的认识、观念、情感是高度社会化的。个人很难拥有和“集体表象”不相一致的独立见解，更难以对集体表象本身作出评判、反思。精怪观念，原始人作为一种集体的、共有的观念代代继承，并将之带入了文明时代。文明时代的政治领袖和精神领袖们，对精怪的类型、形态作过整理，形成《白泽图》、铸九鼎这样伟大的文化创造。但是对于有关精怪的一些根本问题，比如，它到底有没有？它为什么会出现？它的出现与人间的祸福休咎究竟有没有关系？如此等等，是在文明时代持续了很长的历史之后，方才提出来讨论的。假如我们相信传统的说法，将《洪范》看成箕子所著，或所述，那么论证妖与人间政治得失的关系，便始于周初。至于对“妖”与人间政治的关联产生怀疑，则要晚到春秋时期。

一、“学者多言无鬼神，但言有物”

《史记·留侯世家》，记张良遇黄石公事，甚为神奇，司马迁评论说：“学者多言无鬼神，但言有物。至如留侯所见老父予书，亦可怪矣。”老父赠书给张良，使他学成《太公书》中的奇谋辅助

刘邦得天下，那老父，竟然是一块黄石，“可怪”之处确实难言。这便是“有物”的一个事实依据。所谓有物之“物”，司马贞《史记索隐》：“物谓精怪及药物也。”但依《留侯世家》所载事件看，此物与药毫无相干，仅指化为老翁的黄石一类精怪而言。按我们今天的观点看来，鬼神与精怪都是同一神秘世界的成员，然而司马迁的评论却将二者析而言之。所谓“学者”，当然指当时的一些学问家。学问家们对精怪的这种普遍肯定的态度是怎么形成的？我们要稍稍回头去，追溯一下中国古代哲学理论的某些特征。

中国的哲学思维，在西周末，有一次重大飞跃，就是开始用阴阳二气的秩序和变动，解释重大的自然现象，伯阳父论地震便是最显著的一个例证。其后，沿着用阴阳二气，进一步是用一元的气去解释世界，形成中国唯物主义的传统。不过这种以气为本的唯物主义思想，在其早期形态中，却常将精神功能赋予全部物质或其本源——气。这种现象的产生，与古代中国人对精怪的看法，在思维模式上，有一脉相承之处。

比较成熟的以气为世界本原的学说，可以《管子》中《内业》等篇为代表[①]。《内业》认为：“凡物之精，比则为生。下生五谷，上为列星，流于天地之间，谓之鬼神，藏之胸中，谓之圣人。是故名（民）气。”这样构成万物的，是精或气。比较确切的说法，是“精也者，气之精者也”。而此气之精，如果能够使之藏于胸中，那么可以生神。“气导乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣”。所谓“止”，是让“精”止于身，心乃精之舍，虚则精来居之，“敬除其舍，精将自

① 《管子》比较驳杂，结集了春秋战国时期多个学派的文献。《内业》诸篇，郭沫若、刘节等判为宋钘、尹文一派的著作，但学术界意见不一。我们认为它们属于道家的论著，与马王堆汉墓出土的帛书《经法》、《道原》等篇有关，估计写成于春秋末或战国初，大致上在《老子》和战国黄帝之学之间。

来”。总之，做到“不以物乱官（案：指感官），不以官乱心，是谓中得”，那么便“有神自在身，一往一来，莫之能极”。这样，我们将它的逻辑框架稍理一下便是：

气──→精──→神。

其中气是基础，气之精微称做“精”，精在胸中，便是神。神，应当是精的功能，但《内业》作者并没有将功能与实体分开，却是将精、神看成同一种实体的不同名称。直至战国时写成的《道原》也还是这样，它描写天地未辟时的状态说，“神微周盈，精静不熙”（神气很微小，却充满整个空间，精气静谧而没有光亮），神、精都是指同一道而言。道，也就是气。假若我们回想一下第一章里介绍的古人对精怪的看法，那么大致上可以归纳出这样的思路：

物──→精──→神。

其中物是基础，老则成精，精，指精怪；一旦成精，便能有种种神奇功能。但神，在古人那里也不是单纯的功能概念，而是实体观念。在自然崇拜中，所谓神，即是精灵。

如此说来，中国古代哲学的思维，不说是从原始思维中对物、精、神的看法中升华而来的，至少也可以说是在致思途径上、逻辑结构上，和它有相类似之处。由于这样的一种历史渊源，古代唯物主义便不是完全排斥鬼神，而是希望给它一个与物质变化相统一的解释。所以《管子·内业》的作者认为精气流于天地之间，便是鬼神。

这种观点，在后来被视为儒家经典的《易·系辞》中，也得到了表述：

精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。

对这几句话，历来的注家对“精气为物”都从本体论或发生论上加以讨论，多不得其解。虞翻云：“魂阳物，谓乾，神也。变，

谓坤，鬼。乾纯粹精，故主为物，乾流坤体，变成万物，故游魂为变也。"[①] 其说与鬼神实不相干。韩康伯注："精气细缊，聚而成物。聚极则散，而游魂为变也。游魂，言其游散也。""尽聚散之理，则能知变化之道，无幽而不过也"。同样也没有能解释怎么会"知鬼神之情状"。唐宋以下诸儒观点也大同小异。实际上，此处关键乃在此"物"字。此物，实则与《史记·留侯世家》"但言有物"同解，指精怪而言。精气之聚，则有精怪，此"物"亦即是神，"游魂"则指人死之魂无所凭依而言，死魂无所凭依，便变而为鬼，合鬼与"物"而言，便是《系辞》作者心目中所谓的鬼神。既知其实质所在，那么所谓"鬼神情状"便了然于心了。

《内业》、《系辞》都是企图用精气给鬼神的存在作出一种说明。这种说明，在《礼记·祭义》中也曾出现，那里记述宰我与孔子的对话说：

> 宰我曰："吾闻鬼神之名，不知其所谓。"
>
> 子曰："气也者，神之盛也，魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死。死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土，其气发扬于上，为昭明。焄蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则，百众以威，万民以服。"

这段话是不是孔子说的，很值得怀疑。因为"黔首"一词通常认为是战国才出现的。古代注家已经注意到这点，但或认为只是"录记之人在后变改之耳"[②]。所以至少在汉以后迄于近代的多数注家相信是夫子的话。自然，那便是权威的结论。依此处所说，人与百物，基础都是气。人死归土为鬼，气发扬于上为昭明。昭明

---

① [唐]李鼎祚：《周易集解》卷十三。

② 孔颖达：《礼记正义》第四十七卷。

即神灵光明，即是“神”之状。而蒸腾出的气有臭味，人遇之会生凄怆之感，这便是百物之精。所以孔颖达《正义》云：“人气扬于上为昭明，百物之精为焄蒿凄怆。人与百物共同，但情识为多，故特谓之神。”如果我们将之与《系辞》“精气为物，游魂为变”相印证，便可发现它们都是对“鬼神情状”的解释。在这种解释中，精气都是本，“百物之精”或“物”，都是神或神的一部分。

沿着上述以精气释鬼神的思维轨迹，可以朝两个方向发展。一是强调鬼神的存在而保留对鬼神的神秘观念，二是强调鬼神并不神秘，它们只是物质世界中“气”的功能（良能）。司马迁引用当时“学者”之言，正是企图否定有在物质世界以外的神秘的“鬼神”，而肯定“精气为物”的真实性。

本来，以气或精气解释鬼神，是要给它们的“情状”包括神、鬼、精怪、妖物作出一个统一的解释，在汉代却出现了承认有精怪而否认有鬼神的观点。太史公所述，是一种表现，持此观点的另一个典型便是东汉著名的学者王充。

王充高举“疾虚妄”的旗帜，坚决反对有鬼论，也反对当时流行的神仙之说。然而诚如钱钟书先生所说：“充虽勿信神仙，而信妖怪，其《论死》、《纪妖》、《订鬼》诸篇所持无鬼论，亦即有妖精论”。[①] 他在《订鬼》中列举各种理由驳斥人死为鬼之说，但又认为：“鬼者，老物之精也，物之老者，其精为人。亦有未老，性能变化，像人之形。”“天地之间，有鬼之物……或谓之鬼，或谓之凶，或谓之魅，或谓之魑，皆生存实有，非虚无象类之也。”对于人们临死时“见鬼”，他解释说：“一曰人且吉凶，妖祥先见。人之且死见百怪。鬼在百怪之中，故妖怪之动，像人之形，或像人之声为应。故其妖动不离人形。天地之间，妖怪非一。言有妖，声有妖，

① 钱钟书：《管锥编》第四册，中华书局1979年版，第1254页。

文有妖。或妖气像人之形，或人含气为妖。像人之形，诸所见鬼是也。人含气为妖，巫之类是也。是以实巫之辞，无所因据。其吉凶自从口出，若童之谣矣。童谣口自言，巫辞意自出。口自言，意自出，则其为人，与声气自立，音声自发，同一实也。"这么一来，在王充的学说中出现一个很大的矛盾：虚妄的能祸福人的天神是不存在的，人死变的鬼是没有的，但却有精怪存在。神秘世界中的重要成员仍然得以保留，与司马迁说的"多言无鬼神，但言有物"，似是一脉相承。

精怪观念与中国古代哲学、古代无神论的这种纠缠，影响十分深远。其一，是它取得了某种以精气论为外观的哲理，在人们头脑中积淀更深。其二，它常常成为中国古代无神论者难以逾越的局限。比如南朝齐、梁时代反对佛教神不灭论最杰出的理论家、《神灭论》的作者范缜也还保留一点妖怪存在的尾巴。所以钱钟书评论《神灭论》云："'妖怪茫茫，或存或亡。……有人焉，有鬼焉，幽明之别也。人灭而为鬼，鬼灭而为人，则未之知也'；观此可知缜非'不信鬼'，特不信人死为'鬼'耳。《墨子·明鬼》：'有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者'；缜所谓'妖怪或存'、'有鬼'，即相传之天神、地祇、物妖，而人死之浮魂沉魄不与焉。"[①] 钱先生此说是否完全正确，尚可以讨论。但这种观念在历史上有很深远的影响，是个事实。宋代朱熹，是反对侈谈鬼神的。他的出发点，当然是其天理论，但也吸收了历史上的精气论。然而这样一来，他又使自己陷于精怪论。《朱文公集》卷五《二十七日过毛山铺，壁间题诗者皆言有毛女洞，在山绝顶，问之驿吏，云："狐魅所为耳！"因作此诗》："人言毛女住青冥，散发吹箫夜夜声；却是邮童知端的，向侬说是野狐精。"他是坚持人死之后，魂

① 钱钟书：《管锥编》第四册，第1422页。

气或一时不散，但终久要散尽的。清代的有鬼论者批判无鬼论，总拿宋儒开刀，而朱熹乃是“宋儒”的最大代表。然而这位朱夫子，却是相信有野狐精的。

这种情况，说明在中国古代，有精怪论占着绝对优势；同时也说明，有精怪论和精气学说交织在一起，在旧世界观的范围内找不到清除它的思想武器。要清除它，需要新的努力，找到新的思想武器，然而，新的思想武器只有在近代进化论和机械唯物论传入中国后才开始出现。

二、斥责者的论据和武器

因为上述情形，在中国的思想史上，相信有精怪或妖怪存在的占了多数。当然，对之斥责的也大有人在。开始时，对精怪或妖怪迷信的斥责，尚不一般地否定它们的存在，而只是将之出现归结于人事不修，主张修人事以俟之。《左传》庄公十四年：

> 初，内蛇与外蛇斗于郑南门中，内蛇死。六年而厉公入。公闻之，问于申繻曰：“犹有妖乎？”对曰：“人之所忌，其气焰以取之，妖由人兴也。人无衅焉，妖不自作。人弃常则妖兴，故有妖。”

僖公十六年：

> 十六年春，陨石于宋五，陨星也。六鹢退飞过宋都，风也。周内史叔兴聘于宋。宋襄公问焉，曰：“是何祥也？吉凶焉在？”对曰：“今兹鲁多大丧，明年齐有乱，君将得诸侯而不终。”退而告人曰：“君失问，是阴阳之事，非吉凶所在也。吉凶由人，吾不敢逆君故也。”

这种“妖由人兴”和“阴阳之事”的观念，当然可以沿着不同方向去发展。一种是肯定妖怪的存在，强调它预示着对国家或个

人行事，德行有亏召致的谴告。汉代形成系统的妖怪学，便是最典型的表现，一种是在斥责信妖怪、奉事妖怪者的愚昧。沿着它发展下去，不少有识之士得出妖怪根本不存在的结论，认为“妖怪”不过是阴阳变化中的异常现象。战国末年的唯物主义哲学家荀况，就是一个代表。

荀况在《天论》中强调“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”意思是自然运行有自己固有的规律，自然的灾异和人事并没有必然联系。他说：

> 星队、[1] 木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也。是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党[2]见，是无世而不常有之。上明而政平，则是虽并世起，无伤也；上暗而政险，则是虽无一至者，无益也。夫星之队，木之鸣，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。

从这段话可见，荀况并不承认世间有神秘的妖怪。所谓“妖”，都只是阴阳变化中罕见的现象，觉得奇怪是可以的，抱着神秘主义的畏惧态度，则全无是处。对于物老成精的观点，荀子虽然没有提出讨论，但他认为水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有生有知而无义，人有气有生有知又有义，故最为天下贵。将自然界的共同本原看成气，而由气所生的各种自然物与人有所不同。既切断了对自然物人格化的通途，那么精怪的观念，也便无从产生了。

秦汉以后，有不少继承荀子之说的思想家，驳斥鬼神、妖怪休咎之说的大有人在。其中有的如王充，斥鬼神和神秘的天人感

---

① 队，同“坠”。

② 党，同“傥”，偶然。

应之说，却不否定精怪的存在，表现了一定的局限性。不过，历代对妖怪、精灵的存在及预示休咎的批评，还是有相当多精彩的议论。其中大致可分两类，一类反对妖怪休咎之学，一类则批判对精怪实体迷信的危害。

批判妖怪休咎之说的，自汉以来便常有议论。而宋以后学者更重于从哲理上探讨。比如宋代的唯物主义哲学家叶适曾说：

> 予尝论世人舍仁义忠信常道，而趋于神怪，必谓亡可为存，败可为成，然神怪终坐视成败存亡，而不能加一毫智巧于其间。而亡果能存，败果能成，必仁义忠信常道而后可。盖然则人力之所能力，决非神怪之所能知，而天数所不可免者，又非神怪之所能预。①

叶适是从历史观上探讨成败存亡的道理。他认为存亡继绝应当依靠人所能及的仁义忠信常道；决不能依持神怪。那些趋于神怪者，不能从神怪那儿取得丝毫帮助。历史的发展有所谓天数——那必然的规律，是神怪不能介入，无法干预的。从叶适的言论中反映出，有识之士企图从历史的内在必然性中去排除妖怪的迷信，对荀子从天道即自然的运行中肯定应之以时则妖怪不能凶的说法，是一个补充，又是一个超越。当然，他们不一定真的找到了历史的内在必然性，但至少是向这方面的追寻作了努力。这样，对妖怪休咎的批判，深入到了历史观中。继承这一传统的学者，或从历史事实，或从历史规律的角度，对妖怪之说深入进行了驳斥。比如南宋的郑樵、宋末元初的马端临，都是著名的历史学家、文献学家，他们也都驳斥妖怪休咎之说，对于长期滞留在史学领域的此种谬说，作了廓清。郑樵驳斥历代史书中五行之说为非，认为“国不可以灾祥论兴衰”，“家不可以变怪论休咎”。郑

① 《宋元学案》卷五十四。

樵说："呜呼！天地之间，灾祥万种，人间祸福，冥不可知，奈何以一虫之妖，一气之戾，而一一质之以为祸福之应？其愚甚矣！况吉凶有不由于灾祥者？"[①] 因此他在《通志》中专列《灾祥略》"专以记实在，削去五行相应之说，所以绝其妖"。[②]

马端临认为："窃尝以万物之反常者，异也。其祥则为凤凰、麒麟、甘露、醴泉、庆云、芝草；其妖则山崩、川竭、水涌、地震、豕祸、鱼孽。妖祥不同，然皆反常而罕见者，均谓之异可也。"[③] 所以他反对将妖祥与人事休咎联系起来，而且认为从班固《汉书》首开《五行志》之例起，那些妖祥之说多自相矛盾，于理不通。比如人言治世则凤凰现。"然汉桓帝元嘉之初，灵帝光和之际，凤凰亦屡见矣，而桓、灵非治安之时也。诛杀过当，其应为恒寒，故秦始皇时有四朝雨雪之异，然汉文帝之四年，亦以六月雨雪矣，而汉文帝非淫刑之主也。斩蛇夜哭，在秦则为妖，在汉则为祥，而概谓之龙蛇之孽可乎？僵树虫文，在汉昭帝则为妖，在宣帝则为祥，而概谓之木不由直可乎？前史于此不得其说，于是穿凿附会，强求徵应，而深有所不通。"[④] 所以他主张在历史的研究、编纂中，应当将这种荒谬之说排除出去。

对精怪实体迷信的批判起步比较晚。因为上面说到的原因，唯物主义者队伍中信有精怪的也有不少，遑论信佛、信道和一般迷信的人士。不过，这种批判在宋以后，也逐步有所发展。北宋张载"鬼神者，二气之良能"的命题，企图将阴阳二气的功能去解释鬼神，也就是想排除对鬼神的神秘主义观念。然而，这种旧瓶

① ［宋］郑樵：《通志·灾祥略·序》。

② 同上。

③ 《文献通考·自序》。

④ 同上。

装新酒的办法很难划清与鬼神迷信的界限。鬼神包括精怪，是约定俗成的观念，说它们是二气之良能，很难在一般人头脑中廓清对它们的迷信，甚至不易让人理解此“鬼神”与世俗所说鬼神的区别。不过，这种观点的实质是保留鬼神名词的无鬼神论。无论是站在无鬼论立场上的有识之士，或是坚持有鬼论、有精怪论的，都感受到了。清代的纪昀喜说鬼神、狐精，并依此寄托“劝惩”之意，他排除反对此类迷信的“无鬼论”，总将“宋儒”列为主要靶子，便是感受到了张载(以及继之者朱熹等人)理论的压力。明代王廷相，明末清初方以智、王夫之等学者，对精怪迷信的批判方趋于深入。

明末清初的方以智对各种鬼物精怪采取全面否定的态度。《庄子·达生》讲了齐桓公见委蛇的故事，皇子告敖为之说了一大堆精怪之名(见本书第一章第三、四节)。方以智引《管见》曰：这是“桓公因疑而致疾，告敖以妄而止妄，所载鬼名，似涉怪诞。天下有道，其鬼不神”。他还引别人的话说：整个事件可能都是管仲策划的，“藉此见鬼以起桓公作霸之心哉！此治国用兵之奇术，即庄子亦未必及见此也。”[①] 他不相信精怪之说，认为：“石老化白鹤，太湖圣姑棺，皆诬说之狂人耳。一人传虚，众人传实。”[②] 又说“可知之灵，以不可知而灵，尤人之所不知者也，有以信致专者，即有以疑致畏者，即有以不信致勇者。此其机一，何神乎？积想不已，能生胜气，人心无形，其力最大，是也。故曰：有体物之鬼神，即有成能之鬼神，即有作怪之鬼神。权在自己，正己毕矣。彼如我何！圣人知之，故能转物。”[③] 意思是所谓鬼神、变怪，系乎人

① 《药地炮庄》卷六。

② 《物理小识·神鬼方术类》。

③ 《物理小识·神鬼方术类》。

的“积想”，并非实有，一旦正己，神怪便没有作用的余地。当然，仅从“积想”，去说神怪，并不确切，但他对鬼神精怪的否定是明确的。

对鬼神精怪之说的批判比较集中的，要推清初的熊伯龙。《荀子·天论》有“雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。”意思是天下不下雨是自然现象，与巫术的求雨无关。熊伯龙取其意，撰为《无何集》，以王充《论衡》为基础，广泛批判各种天人感应、五行休咎、鬼神迷信及佛道宗教思想，成为继《论衡》以后最庞大的无神论专著。与王充保留精怪之说不同，熊伯龙以相当多篇幅驳斥了精怪的存在。

首先，他以事实为据，驳斥信怪者的诞漫。他引《韩诗外传》说：“上下相疑，父子相离，是谓人妖。非真有鬼物也。”所谓鬼物，不过是奇异之物，人讹为鬼怪，比如：“水中有白骥，形如妇人，乳阴毕具，惟尾似鱼耳。舟行之人，谓见之者凶。夜间有鬼车鸟过。鬼车，九头鸟也，俗谓闻此鸟者亦凶。今读此，知两头蛇非凶，则白骥、鬼车，不过奇形之鱼鸟耳，何凶之有？”又引韩二水曰：“《清异录》言：‘枭乃天毒所产，见闻者必罹殃祸，急向枭连唾十三口可禳。’又《岭表录异》云：‘北方枭，人家以为怪，共恶之；南中昼夜飞鸣，与乌鹊无异。桂林人罗取生鬻之，家家养使捕鼠。’夫家家养之，无祸明矣。大抵人之所以恶枭者，以其不孝耳，罹祸之说妄也。由此观之，本草谓姑获鸟收人魂魄，钩鹌鸟入城城空；推之，鹏至人家主人当死，初闻子规令人吐血诸说，皆不可信也。”

他还征引了几个传为有鬼声，有妖怪，最后事实大白，证明是讹闻讹传的例子，说明鬼怪之说为虚诞。其中一个例子说：

啸旨《三侬赘人广自序》云：余小时读书西園，一夕拈枯管作时论，忽闻檽外呦呦鬼声。燃火迹之，声出竹畦中，见一败叶为蛛丝所罥，风入窍中鸣。余始悟曰：‘向以为鬼而嗥

者，即此是也。'又一夕，疑耳室有偷儿在焉。持杖逐之，见颀然而立者，人也。以杖横击偷之衣，纷然而坠，但无声息。遽以灯照，乃老苍头澣其故衣，悬之室中。因思天下事原无实，皆是人以其意造之。

这个例子说明，"鬼声"不过是风入窍的鸣鸣声，不去拆穿其音，仅仅闻而臆断，才会讹之为有鬼。与将挂着晾干的衣服当成偷儿，道理是一样的。

另一例：

六安陈雨亭云：近闻霍山有怪，或云二角三手；或云遍身鳞甲；或云昼伏水中，夜出食人；或云炮不能伤，或云口吐黄烟，异兽数十随后。怪至一方，人不敢出，闻者畏惧。后闻有人棰之已死，众争往视，人足黑色，乃一熊耳。始知圣人之不语怪，非有怪而不语也，天下本无怪也。

这例子，是典型的讹传讹闻，在迷信鬼怪者中间一只普通的熊被不断添油加酱描绘成可怕的妖精，及将它打死，流言不攻自破。所以他得出结论，妖怪本来就是不存在的。

其次，他指出，除人之外的自然物，是无知之物，与人不同，既不是灵物，也不能与人精诚相感通，比如传说韩愈做了《祭鳄鱼文》，鳄鱼感而徙去，熊伯龙则认为鳄鱼无知，引"黄田父曰"：

江慎修云："'壶涿氏掌除水蛊，以炮土之鼓驱之，以焚石投之。'明永乐时，苏州有水怪，盖蛟鼍之类，善奔岸，坏民田，遣夏原吉治之。用壶涿氏之法，令民以百十舟载石，舟各有鼓，同时烧石投水，水沸腾，复击鼓以骇之，其怪遂死。见《广东新语》。圣经之有用如此。"观江慎修之言，与沈归愚之说略同。合观二说，可见鳄鱼也，蛟也，鼍也，皆非灵物也。凡水族之怪物，皆可一例视之矣。

这是用人们战胜鳄鱼和蛟鼍的实践经验证明，鳄鱼无知，不能作

怪，也不和人相感通，有效的对付办法是烧石投水将之杀死。既能凭此杀死它们，那么一切水族之怪也就不是真怪了。

明清时狐的信仰达到极致。《无何集》中广征博引文献，并据常理加以剖析，证明狐也不能作怪：

《易》曰"小狐汔济，濡其尾"，不言怪也。《楚辞》曰"封狐千里"，注之者言"健走千里"，不言怪也。《白虎通》曰"狐有三德"，不言怪也。《水经注》曰"狐性多疑"，亦未尝言其能为怪也。《述征记言》"狐善听冰"，《格物总论》谓"似小黄狗，捕之者多用罝"，皆未尝言其为怪。乃世多好怪之人，信荒唐之言，谓禹娶涂山，白狐九尾；又谓狐礼北斗，善变化，有媚珠，为妇人。甚至有为龙之说，姓赵、姓张之说，食松成飞仙之说，能为火灾、能知将来之说。狐果如此，是狐灵于人矣。天地之性人为贵，人灵于万物，何独弗灵于狐耶？

精怪之说的一个老观点，是物老才能成精。熊伯龙也加以驳斥：

或曰：狐老为精，所言为怪者，乃老狐，非言凡为狐者皆能为怪也。曰：狐白可以为裘，今黑者价值千金，名曰玄狐，尤为贵重，盖狐老其毛转黑，故最为难得。然人取老狐为裘，未必狐死而后取其皮也；必张网生擒，狐不能脱，乃获之耳。老狐既能变化，何以不能保其身耶？然则狐怪之说，好事者为之也。

所谓狐老变黑，现在看来不合实际。白狐、玄狐，品种有异，但狐皮被剥下做裘总是事实。在人面前自身不保，为怪之说又怎么站得住脚呢？

熊伯龙又认为，人们有时将两件偶然同时出现的事件说成因果关系，引出对其神秘关系的迷信。比如：

龙从木中升天，所见者然也。今大雨山崩，飞瀑千尺，人

谓之蛟水。夫龙不能兴云致雨，蛟岂能为水哉？或山崩蛟出，随水而往，犹山崩蛇出，蛇随水而往也。人见水暴注河，河中有蛟，遂谓蛟能生水，所见者然耳。

清代另有一个刘青园，也是不信妖怪鬼神的人物。他自称："余家世不谈鬼狐妖怪事，故幼儿辈曾不畏鬼，非不畏，不知其可畏也。知狐狸，不知狐仙。知毒虫恶兽盗贼之伤人，不知妖魅之祟人，亦曾无鬼附人之事。又不知说梦占祥梦等事。"① 又说，"余巷外即通衢，地名江米巷，车马络绎不绝。乾隆年间有重车过辙，忽陷其轮，启视之，井也，盖久闭者，因负重石折而复现焉。里人因而汲饮，亦无他异，而远近好事者遂神其说，言龙见者，言出云者，言妖匿者，言中毒者，有窥探者，倾听者，惊怪者，纷纷不已。余之相识亦时来询访，却之不能，辨之不信，聒噪数月始渐息。甚矣，俗之尚邪，无怪其易惑。"② 他用这些事实，说明妖怪之说的荒唐可笑。因为是亲身经历，很有说服力。

熊伯龙等人据历史文献和经验事实以驳斥精怪之说，可以说达到了中国古代无神论的最高水准。贡献是明显的。但他的理论中也有两个缺点，一是没有一种比较能够解释鬼神、精怪观念何以出现、何以久传不衰的哲学理论，而仅仅将之解释成人的讹传讹闻；二是没有一种实证科学，能说明自然物无从产生精怪。这第一点，是古代朴素无神论的通病，一般说来，要靠先进的唯物主义历史观的引导，吸收人类学研究的大量实证资料，方能解决。那在古代，显然是不可能的。第二点，是受到了科学知识的限制。上世纪末，从国外传进了生物进化论和其他科学知识，才使它有所突破。比如资产阶级革命派中的陈棍便认为："苟明

① 《常谈》卷三。

② 同上。

动物之公理者，则狐之生命，自有一定之限，背是而妖，不能也。"[①] 进化论以及当时由西方介绍进来的物理、化学、天文学，给了先进的中国人新的思想武器，使他们对物老成精、阴阳变怪预示休咎一类迷信的斥责更有说服力。这些知识的普及，对精怪迷信的破除，是极为有力的武器。因此，到了近代，精怪信仰走向消灭的历史趋势，也便初见端倪了。

三、有助政教还是愚民害政

精怪和鬼神一起在中国长期存在，与统治者的利用、扶持有关。一部分学人拿起圣人神道设教的令旗，也主张利用它来劝惩。荀况便很明显。他一方面反对妖怪之说，另一方面又主张保留一些求雨、救日月食、卜筮之类的巫术，以为政事的文饰。他在《天论》中说：

> 雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。

就事实判断而言，荀况是完全正确的，但就价值判断而言，却来了一百八十度的大转变，站到了事实判断的反面。这里的缘由，当然不能简单归结于荀子个人的认识失当，而是统始者实行愚民政策的一种表现。

统治者的神道设教，主要是利用列入祀典的天神、地祇和人鬼。一般说来。精怪除个别之外，不入祀典。不过混而言之，它们也常被当做可以利用的手段。早的不说，就说明清两代罢，便

---

① 陈楨：《续无鬼论》，转引自王友三《中国无神论史纲》，上海人民出版社1986年10月版，第458页。

有不少人持此观点。

明侯甸认为："幽怪之事，固孔子所不语，然而使人可惊可异可忧可畏。明显箴规，而有补风教者，此博洽君子不可不知也。余尝得前代数事，第恐涉於虚远，且记载者居多，固弗敢赘，自国朝迄今其有得於见闻者，辄随笔识之，凡一百七十余事，名曰《野纪》。噫！余性孔鲁，然每见小说，窃甚爱之，亦性之一偏也。"①他说的"幽怪之事"，既有鬼话，又有水斗一类"妖怪"，以及状如猿的"青神"，人所奉事的"蛇菩萨"。在他看来，这些都可用来"补风教"。那原因在于这些东西可惊、可异、可忧、可畏，让老百姓听了之后总是惴惴然怕鬼神的谴责，只好老老实实以封建礼教为樊笼，不敢越出藩篱。清代的纪昀撰写《阅微草堂笔记》，目的就为"劝惩"。狐鬼都是他因事立言施教的手段。他反对无鬼论，认为："儒者见谄渎之求福，妖妄之滋惑，遂断断持无鬼之论，失先王神道设教之深心，徒使愚夫愚妇，悍然一无所顾忌，尚不如此里妪之言，为动人生死之感也。"② 事虽从鬼说起，从笔记中记狐一百八十余则看，此论在他心目中也适用于狐。所谓"里妪之言"，指一个老妪侈言有鬼，惹得寡妇不敢改嫁。寡妇不能改嫁，是道学家的一大教条。自程伊川倡之，称"饿死事极小，失节事极大"，明清时期愈演愈烈，守节不再嫁变成衡量寡妇最重要的尺度。一旦再嫁，往往遭尽白眼。而殉夫，亦即跟着丈夫同赴阴司，往往受到旌表，倘有地位高者主其事，则往往为立贞节牌坊。道学家晓以"理"，士绅褒其美，朝廷官府旌其表，称为阳教。以鬼神之说慑服妇女，使之害怕改嫁之后下阴司受种种磨难，在精神上给她们戴上枷锁，便是阴教。显然，纪昀们用这种阴教来补阳教之不足，主

① [明]侯甸：《西樵野记》。

② 《阅微草堂笔记》卷四。

要是为了维持那些不合人情的礼教。这种设教，是戕伐人性、扭曲人情的手段。《阅微草堂笔记》中的精怪主要是狐故事，有涉笔成趣的，有简括而隽永有味的，但一旦让狐张口说起仁义道德来，便让人读之生厌。所谓“设教”的效果如何，也便难说得很。

以鬼神、狐仙、妖怪来“补风教”，无疑是统治者愚民政策的一部分。但赞成其说的，在封建时代占了多数。直至近代魏源，仍持鬼神有助政教论。称“鬼神之说，其有益于人心，阴辅王教者甚大，王法显诛所不及者，惟阴教足以慑之”。[①]

不过，反对这种理论的有识之士也大有人在，明的王廷相便说过：“圣王神道设教，所以辅政也。其弊也，渎于鬼神而淫于感应。”结果“感而诬，皆妨政教也夫”。[②] 王廷相分析以鬼神之说“辅政”的危害，在“渎于鬼神而淫于感应”。“渎于鬼神”，指不顾祀典的规定，不体现祭祀以寄报本之意的祭义，而妄求鬼神，邀福求利。这渎，正是民间祀妖神、精怪的特征。“淫于感应”，是指将什么都夸大成天人感应，是官方妖怪学的特点。王廷相对此是竭力反对的。

王廷相的这个意思，后来王夫之有精彩的发挥。他借汉武帝迷信方士，张皇神鬼的史事发挥说：

> 鬼神日流行於两间，而以恍忽无象，摇天下之耳目而疑之。立教者不能矫谓之无，精意莫传，浅陋者遂托焉。佛、老之教虽诐也，然其始教未尝倚乎鬼神。乃其流裔一淫於鬼神，而并悖其虚无寂灭之初心。岂徒佛、老然哉！君子之遂，流而诬者亦有之。魏、晋以下，佛、老盛，而鬼神之说托佛、老以行，非佛、老也，巫之依附於佛、老者也。东汉以前，佛未入

① ［清］魏源：《默觚·治篇》。

② ［明］王廷相：《慎言·御民》。

中国，老未淫巫者，鬼神之说，依附於先王之礼乐诗书以惑天下。儒之驳者，屈君子之道以证之。故驳儒之妄，同於缁黄之末徒，天下之愚不肖者，有所凭藉於道，而妖遂由人以兴而不可息。汉之初为符瑞，其后为谶纬，驳儒以此诱愚不肖而使信先王之道。呜呼！陋矣。[①]

王夫之此段议论总结了鬼神之事惑乱天下的历史和原因，而明确表述了自己对之斥责的的立场。在他看来，鬼神之事，恍忽难知。“君子不能谓其无，而不可与天下明其有”。这样就给浅陋者的假托造成可乘之机。它本是古代巫者的专业思想。到了佛道二教成立，鬼神之说便倚之而行。在佛道教成立之先，它们依附于儒家经典以惑乱天下，而那些“驳儒”——儒家中思想不纯者——却编造些理由，用君子的道理去屈从于鬼神之说证明鬼神之说，然后又想以鬼神之说诱导人们回到先王的轨范中去。他们与佛道教的末流一样，是妖由人兴的祸首。什么符瑞、谶纬之说，都是其表现。夫之批判的重点是官方的妖怪学，因为是借史发论，不能不先举乎其大者。显然，他和王廷相一样反对以鬼神设教，反对侈谈鬼神。这些批评，对精怪、妖异之说的危害揭露是比较深刻的。

近代以来，不少有识之士以开民智、益民心为己任，对鬼神、妖怪一类观念的危害的揭露更加不遗余力。早期改良主义思想的鼓吹者王韬将鬼神妖怪的迷信与当时而临世界竞争的大势联系起来，痛加鞭挞。他认为：“好谈神仙鬼怪者，以为南有五通，犹北地之有狐。夫天下岂有神仙哉！汉武一言，可以破的。圣人以神道设教，不过为下愚人说法：明则有王法，幽则有鬼神，盖惕之以善恶赏罚之权，以寄其惩劝而已。况乎淫昏蛊惑如五通，听之

① 《读通鉴论》卷三《武帝》。

令人发指，乃敢肆其伎俩于光天化日之下哉？斯真寰宇内一咄咄怪事，狐乃兽类，岂能幻作人形？自妄者造作怪异，狐狸窟中，几若别有一世界。斯皆西人所悍然不信者，诚以虚言不如实践也。西国无之，而中国必以为有，人心风俗，以此可知矣，斯真如韩昌黎所云'今人惟怪之欲闻'为可慨也！"[①] 本来这些神怪都是子虚乌有的，偏有人想利用来"神道设教"。五通是邪神，狐是兽类，其谬可知。而当时西方人不信这些，是因为"虚言不如实践"。对此态度不同，形成不同的"人心风俗"。而当时的形势，"西人穷其技巧，造器致用，测天之高，度地之远，辨山冈，区水土，舟车之行，蹑电追风，水火之力，缒幽凿险，信音之速，瞬息千里，化学之精，顷刻万变，几于神工鬼斧，不可思议。坐而言者，可以起而行，利民生，裨国是，乃其荦荦大者。"而中国人，"不此之务，而反索之于支离虚诞，杳渺不可究诘之境，岂独好奇之过哉，其志亦荒矣！"[②] 那情形是十分危险的。

改良派中最激进的谭嗣同也"夙愤末世之诬妄，惑于神怪杂谶使民弗瞢瞢乎事业，坐为异邦隶役"，那情形是更加严重了。对"乡曲之牛鬼蛇神，一水一石，一藤一井，皆虔而祀之，祷而祈之"[③] 的愚昧，极为不满。这儿，他已将精怪鬼神迷信的危害，提到使中国人"坐为异邦隶役"的严重程度。主张冲决网罗的谭嗣同，希望人们从这种迷信的桎梏中解放出来。

继改良派之后，资产阶级革命派中也有人大声疾呼抛弃愚昧的鬼神、精怪的迷信，陈榥便说："观民族国家兴亡之故，知其与鬼神祸福之说，大有关系。非洲之人，聚一木一石而拜之，以为

① 王韬：《淞隐漫录·自序》。

② 同上。

③ 《谭嗣同全集·思纬壹壹台短书》。

无上之尊，而种将尽矣。印度之人，信天堂地狱之说……而社已墟矣。”[①] 这样，精怪的迷信之危害，与民族兴亡联系起来，那是非得将之驱除不可。而中国社会的历史变迁，为这种驱除，造成了历史的准备。

① 陈槐《续无鬼论》，转引自王友三《中国无神论史纲》，上海人民出版社 1986 年第 2 版，第 456 页。

第六章　积怨和结缘

——精怪和仙佛的牵缠

假如历史地看问题，精怪崇拜和鬼神崇拜一起，都是人为宗教产生的必要的观念准备。不过妖怪总是被人们划入有害的、会带来灾祸的对立面上，成为要镇压的对象，而中国土生土长的道教，素来就以驱邪捉怪为重大职责。外来的佛教，也素来称有慑伏毒龙夜叉镇压魔王的威力，进入中国后自然也成了镇妖的中坚。所以，佛道两教在社会上被目为正法，精怪则是妖魔邪道，两者几乎是天然对立的冤家。但正所谓不是冤家不聚头，精怪和佛道这对老冤家有道不完的仇恨，也有理不清的牵缠。

一、不是冤家不聚头

人们害怕精怪作祟，所以想出种种办法来对付它们，我们在第四章中讲了厌胜的法门，只是那仅仅是民间常行的小法，比较严重的“妖祟”，须得请专业的捉怪专家帮忙。这类专家，本来是由各类巫师充当的。待佛教传入中国，道教影响扩大，便主要由僧、道担任，巫师尽管仍然散漫于社会，但已退居次要地位。僧道成了精怪的主要克星。驱邪捉妖，是佛道二教为社会提供的宗教服务的一部分。这种宗教服务，相比较而言，道教所做的要更多一些。因为道教系从中国古代的巫文化中滋长起来的，[①] 一开始就与民

① 参见拙稿《道教的形成和中国巫文化传统》，载《中国哲学》第16辑。

间的驱赶妖怪的活动联结在一起。精怪和道教，是一对老冤家。

（一）降妖捉怪的主力——道士

道教和妖怪，几乎一开始就有扯不清的联结。在漫长的年月里，它是精怪的主要克星，但同时，又是精怪观念的肯定者和鼓吹者。因为既自诩有收妖的本事，那自然要以妖的存在为前提。不少"妖怪作祟"的个案，都是靠了法师的"勘查"才被断定的。所以捉妖者和被捉者，便是这么奇妙地被捆在了一起。

道教产生初期，收捉妖魅就是其道术的一部分。《神仙传》记述汉代的方士刘凭、栾巴、费长房、灵宝派的祖师三国时的葛玄等，无一不是降妖捉怪的能手。比如栾巴传说：

> 庐山庙有神，能於帐中共外人语，饮酒，空中投杯。人往乞福，能使江湖之中，分风举帆，行各相逢。巴至郡，往庙中，便失神所在。巴曰："庙鬼诈为天官，损百姓日久，罪当治之。"以事付功曹，巴自行捕逐。若不时讨，恐其后游行天下，所在血食，枉病良民，责以重祷。乃下所在，推问山川社稷，求鬼踪迹。此鬼於是走至齐郡，化为书生，善谈五经。太守即以女妻之。巴知其所在，上表请解郡守，往捕，其鬼不出。巴谓太守："贤婿非人也，是老鬼，诈为庙神，今走至此，故来取之。"太守召之，不出。巴曰："出之甚易。"请太守笔砚奏案。巴乃作符，符成，长啸空中，忽有人将符去，亦不见人形，一座皆惊。符至，书生向妇涕泣曰："去必死矣。"须臾，书生自赍符来。至庭，见巴，不敢前。巴叱曰："老鬼，何不复尔形。"应声即便为一狸，叩头乞活，巴敕杀之，皆见空中刀下，狸头堕地。太守女已生一儿，复化为狸，亦杀之。巴去，还豫章。郡多鬼，又多独足鬼，为百姓病，巴到后，更无此患。妖邪一时消灭。[1]

[1] 《神仙传》卷五。

栾巴的捉妖被描写得相当曲折，这是“捉妖”已经熟为人知的表现。栾巴捉妖范围集中在江西（古称豫章）一带，除庐山老狸外，多治“独脚鬼”。南方敬畏山魈（俗称“独脚鬼”），多方驱治。栾巴的活动，适应了民间的信奉习俗，相当典型地表现了道教降妖捉怪的道术与民间风俗的关系。

汉末另有一个著名的方士费长房。据说，他得到仙人壶公所授之符，遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公。见到精怪，马上手到擒来。《后汉书·方术列传》记载说：

> 汝南岁常有魅，伪作太守章服，诣府门椎鼓者，郡中患之。时魅适来，而逢长房谒府君，惶惧不得退，便前解衣冠，叩头乞活，长房呵之云：“便於中庭正汝故形！”即成老鳖，大如车轮，颈长一丈。长房复令就太守服罪，付其一札，以敕葛陂君。魅叩头流涕，持札植於陂旁，以颈绕之而死。

费长房治魅，主要仗着壶公给他的符。据说后来他把符弄丢了，便被群鬼所杀。尽管如此，他和其他一些善符的道士可以说是以符治妖的先驱。后来降妖捉怪的法事基本上为符箓道派的专长，在精神上便是费长房道术活动的继续和发扬光大。而且壶公符在后世是有传承的，《抱朴子内篇·遐览》曾予著录。

葛玄的故事，与上述二人差不多，但其影响却有不同。据其从孙葛洪说他“尤长于治病，鬼魅皆现形，或遣或杀”。鬼魅，泛指各种精怪和人鬼。他又长于“伐庙”，即伐除据古庙作祟的精怪。据说，他曾经以术治过一座邪庙：

> 玄尝行过庙，此神常使往来之人，未至百步，乃下骑乘。中有大树数十株，上有群鸟，莫敢犯之。玄乘车过不下，须臾有大风回逐玄车，尘埃漫天，从者皆辟易。玄乃大怒曰：“小邪敢尔！”即举手止风，风便止。玄还，以符投庙中，树上鸟皆堕

地而死。后数日，庙树盛夏皆枯，寻庙屋火起，焚烧悉尽。[①]

葛玄生前已号称为葛仙翁，在明以后的传说中，他和张道陵、许逊和姚（名不详）天师合称玉皇大帝陛前四大天师，地位极高。这种崇高地位的获得，与他成一派祖师是分不开的。他在世时便有数百人的教团。历代传其经书和道法的名道很多，其从孙葛洪、葛洪从孙葛巢甫尤其出色。东晋末，葛巢甫复"造构灵宝（经书），风教大行"。葛玄便被尊为灵宝派的祖师。灵宝在道教中是一个大派，与张天师的龙虎山正一派、茅山上清派鼎跱而三，为传统符箓派的大宗。葛玄的治妖之术，是一个道派法术的代表，其意义颇不平常。它预示着降妖捉怪之术将为世代传承的大法。

上述三个早期道士的降妖活动只是道教徒此类法术的开端。六朝以后，迄于清，道士降妖捉怪的活动不知有多少，被记下来的"业绩"也是汗牛充栋。仙传一类道门自编的书可以勿论，各地方志中记载本地高道"收妖"的业绩也很可观，清初修《古今图书集成·方术部》记述不少有收捉妖怪之术的高道事迹，所引的资料便有不少地方志。尤其是福建、江西、浙江、江苏几省的省府县志中所载为多，也及于云南、贵州等古代边陲或僻远之区。

限于篇幅，《古今图书集成》不可能全部无遗地辑进各地道士斩妖捉怪的事迹。而辑进的那些道士捉妖事迹，基本上限于该地域中活动，在全国知名度尚不够高。那些知名度高的降妖专家，大多是诸符箓道派的祖师。宋以后，名声最大的道法体系是五雷正法，雷法的宗师们往往也是哄传有降妖本领的半仙。

宋明时，兴起一个叫净明道的道派，崇拜许逊。许逊据说是晋代江苏丹阳人，做过四川旌阳令，得道后被封为真君，后人常

① 《神仙传》卷七。

称为许旌阳、旌阳真君。明代的小说中，把他列为玉帝前的四大天师之一，足见地位非同寻常。传说他的活动范围主要在江南、江西、湖湘一带，而以江西为中心。此处历来多洪灾，古人将洪灾归过于蛟精。明《道藏》中收入《许太史真君图传》上、下两卷，用连环画的形式宣传许真君的得道缘由，其中主要的一项功德，就是为江西镇住了老蛟精。其中叙述老蛟多次变化与真君斗智斗法，最后收住了蛟精，但仍不放心：

> 真君告弟子及郡城之父老曰："此地为浮洲，蛟螭所穴，不有以镇之，后且复出为患，人莫之能制也。"乃役鬼神於牙城南井，铸铁柱为永久镇浮之计。真君铸铁柱既成，听其出井外数尺，下施八索，钩锁地脉。真君祝之曰："铁柱若亚，其妖再兴，吾当复出。铁柱若正，其妖永除。"由是水妖屏迹，城邑无虞。

这事自然只是传说，不过江西自古多洪灾，又素信蛟。据清代人说："江西山水之区多产蛟，蛟出，山必裂，水必暴涌。蛟乘水而下，必有浮苴拥之。蛟昂首其上，近水居民闻蛟出，多往观之，或投香纸，或投红绡，若为之庆贺者然。云蛟状大率似龙，但蛟能害及人畜，龙则不然。龙能飞，且变化不测，蛟则不能也。"[1]据此而言，可能是大蛇之类动物，但更重要的是与洪水相联系，可能就是地下水的喷发。凡江南久雨，山上地下水达到饱和状态，表层的泥土往往如泥石流般地崩塌下来，较深层的地下水便从石头缝隙间喷涌而出，水柱冲天，随之该处土石陷塌，有时形成深洞。这种情形，就是所谓"起蛟"。古人对山洪暴发的或因不清楚，遂有蛟龙之说。因此，江西人对许真君的预言十分虔信，对所谓铁索镇蛟的遗迹也重视保护。明王士禛《广志绎》记自己游历该处的情况说：

① [明]陆容：《菽园杂记》卷十五。

> 铁柱宫乃旌阳许真君锁蛟处也，旌阳弃官归豫章，视其地为浮洲，蛟螭所出，乃以神术觅蛟精于太守宫中诛逐之，入此井中，铸铁为柱，下施八索，钩锁地脉，以屏水妖。誓曰："铁柱系红舟，万年永不休，后有兴谋者，终身不到头。"又曰："天下大乱，此处无忧，天下大旱，此处薄收。"其井水黑色，深莫测，与江水相消长。余以四月过之，泥淖涨与地平。真人又谓，赣江百怪丛居，虑为后害，复铸铁柱二十，在子城南亦以铁索縻之，永镇蛟蜃。

铁索镇蛟之外，又传说许逊在逍遥山万寿宫大殿前露台右侧种了棵柏树，并将斩蛟剑埋在树下，预言说："柏枝委地，吾当复兴。"意谓柏枝长到垂及地面，蛟精要复出。所以当地民众聚为剪柏会，每年七月底结会剪短柏枝，久而相沿成俗。明代其柏枝长至离地面尺余，经历年剪短，清末时柏枝已离地丈余。[①] 这些都表现了时人对蛟精复出的惴惴然恐惧心理，也表现了对降伏蛟精者的景仰崇拜心理。正是这两种心理的交相作用，使得民众对降妖之术深信不疑。而许真君因为是出名的斩蛟专家，在人们的头脑中，水府蛟龙统统都服他管辖。《聊斋志异・白秋练》说龙王要逼娶白骥(白鳍豚)，白骥化为美女与书生蟾宫为妻，并让书生拿着骥翼求许真君，真君说："此物殊风流，老龙何得荒淫！"并在翼上写了个"免"字，才逃过了劫难。这就是这种信念的表现。

当然，降妖名声最大的是龙虎山张天师，有灾难时去求符箓驱邪，严重时并去聘请法官的，也最多。

在《汉天师世家》、《续汉天师世家》和《元史・释老传》等书中，历代天师降妖捉怪的故事俯拾皆是。远的不说，清代的几个天师，这方面的灵迹便多得很。比如五十四代天师张继宗，"(道

---

① 事见《逍遥山万寿宫志》卷十一。

光)三十三年甲戌，命进香五岳，道出开封，长吏以苦旱疫疠请祷，不旬日雨澍而疫已，河水冲决归界，日齧岸数十丈，吏民惶惧走请，投以铁符镇之，岸获固。过龙阳，有妖神号五羊者为祟。焚其祠，现白足鳖无算，死溪中，而妖绝。过姑苏取赤猴、铁锁二怪。"[①]《续汉天师世家》所记的最后一位天师，咸丰年间六十一代天师张仁晸，也有除妖的功绩，"重庆会馆有青龙阁，久潜巨蟒，天阴朝夕吐气如云。仗剑以登，书火符焚之，怪灭"。清顺治年间，还有过朝廷命天师派员为外藩除妖的："时外藩有妖为害，闻于朝，命驱除之。(天师)遣法员高惟泰、杨幼芬出塞劾治，立应，诸部落咸感其神，因之崇信道法不衰。"[②] 这件事大约是道教历史上道士收妖跑得最远的一次。

讲到龙虎山天师的降妖捉怪，三十代天师张继先值得一提。

张继先九岁嗣教，十三岁被宋徽宗征至，后被赐号虚静先生，因为治解州盐池妖怪有验，深得徽宗器重。他捉妖的本事简直神透了，只一叱便可使妖服："宫中旧有妖，帝命祛之。对曰："臣闻邪不干正，妖不胜德。陛下修德妖必自息。已而仁济亭果有妖凭一少年，真君叱之，少年苏而妖绝。"[③] 这事真不真，不用深考。反正认为他真有非同小可的法术的大有人在。《水浒传》开卷写洪太尉上山请天师禳灾，那骑在牛背上莫测其深浅的小天师，指的就是张继先。[④]

---

① 《续汉天师世家》。

② 同上。

③ 《龙虎山志》卷六。

④ 张继先在天师道历史上是个重要人物，龙虎山天师殿在祖天师张道陵旁陪祀的，一个是张继先，另一个是明四十三代天师张宇初。张继先的功绩在于适应时代，将北宋的内丹和五雷正法引入天师道，使天师正一道法开一新局面，以后各种符箓都归龙虎山天师掌管，虽出于王命，但也是张继先对正一道法的改革为基础。正一道法在降妖捉怪、禳灾治病一类法事中长居领袖地位，也与此相关。

《水浒》中又写到洪太尉不听劝阻，揭开镇妖井上的符箓，结果误走妖魔，导出梁山一百零八将故事。这镇妖井很是神秘。本来以为只是书里写写的，不想到江西龙虎山考察，道人告诉我，上清宫遗址中尚保留一口镇妖井。惊讶之余，便请小道长领我去看。上清宫已于本世纪二四十年代毁于兵火，现在剩下的还有一座东隐院。前有一棵数人合抱的大樟树，说是祖天师张道陵手栽。镇妖井就在院房右侧，下午大樟树的浓荫可以遮罩住它。这是口很平常的井，低低的石井沿，看下去，井水静静地泛着幽光。看罢有点失望。井水清洌，居民仍在汲用它。可惜的是没有孙悟空的火眼金睛，瞧不出妖怪住过的痕迹，闻不到妖气。也许，八百年来，其妖气早被天师的符水洗干净了。不知道当年施耐庵写《水浒》，是因龙虎山有镇妖井而借景状事呢，还是这井在《水浒》流行后才由好事者附会出镇妖的名字来呢？这湮没在时间长廊中的真情是难以弄清了。只有一点是清楚的，不论哪种情形，都表现了相当多的人，对天师的降妖捉怪本事深信不疑。

清代的纪昀就是深信不疑的一个。他曾记述过龙虎山法官捉妖有验的“事迹”，并且和张天师讨论过这其中的道理。《阅微草堂笔记》卷一：“叶旅亭御史宅，忽有狐怪，白昼对语，迫叶让所居。扰攘戏侮，至杯盘自舞，几榻自行。叶告张真人，真人以委法官，先书一符，甫张而裂。次牒都城隍，亦无验。法官曰：‘是必天狐，非拜章不可。’乃建道场七日，至三日，狐犹诟詈。至四日，乃婉词请和。叶不欲与为难，亦祈不竟其事。真人曰：‘章已拜，不可追矣。’至七日，忽闻格斗砰磅，门窗破堕，薄暮尚未已。法官又檄他神相助，乃就擒，以罂贮之，埋广渠门外。余尝问真人驱役鬼神之故，曰：‘我亦不知所以然，但依法施行耳。大抵鬼神皆受役于印，而符箓则掌于法官。真人如官长，法官如吏胥。真人非法官不能为符箓，法官非真人之印，其符箓亦不灵。中间有验有不

验，则如各官司文移章奏，或准或驳，不能一一必行耳。'此言颇近理。"纪昀在相信天师和法官能捉怪的前提下去探讨其"理"，还算是有学问的大知识分子的态度，对多数人来说，恐怕只要相信就是了，用不着，也不想究什么理的。

（二）降魔的劲旅——佛法和僧人

佛教的经典中，有许多佛、菩萨降伏妖魔的故事。我们在谈到妖魔观念来源时曾经提到过，这里且引个比较完整的故事。

《佛说菩萨本行经》有这么个故事：

时阿阇世王往至佛所，头面作礼，长跪白佛："国界人民为恶龙疫鬼所见伤害，死者无数。唯愿世尊大慈大悲怜愍一切，唯见救护，禳却灾害。"佛即可之。尔时世尊明日晨朝，著衣持钵，入城乞食，诣于龙泉。食讫洗钵。洗钵之水澍（注）于泉中。龙大瞋恚，即便出水，吐于毒气，吐火向佛。佛身出水灭之。复雨大雹，在于虚空，化成天花。复雨大石，化成琦饰。复雨刀剑，化成七宝。化现罗刹，佛复化现毗沙门王，罗刹便灭。龙复化作大象，鼻捉利剑。佛即化作大狮子王，象便灭去。适作龙象，佛复化作金翅鸟王，龙便突走。尽其神力，不能害佛，突入泉中。密迹力士举金刚杵打山，山坏半堕泉中，欲走来出。佛化泉水，尽成大火，急欲突走。于是世尊蹈龙顶上。龙不得去，龙乃降伏。长跪白佛言："世尊！今日特见苦酷。"佛告龙曰："何以怀恶苦恼众生？"龙便头面作礼，稽首佛足，长跪白佛言："愿见放舍！世尊所敕，我当奉受。"佛告龙曰："当受五戒，为优婆塞。"龙及妻子尽受五戒，为优婆塞，慈心行善，不更霜雹。风雨时节，五谷丰熟。诸疫鬼辈尽皆走去，向毗舍离。摩羯国中人民饱满，众病除愈遂便安乐。[①]

---

① 《大正大藏经》，卷三，第一一六页。

著名学者季羡林先生曾引这个故事来说明印度文学对《西游记》的影响。我们引它来则说明它对中国的宗教思想和民俗观念的影响。显然，这类故事对僧人来说是个极大的鼓舞，也是一种鞭策，虔诚信奉佛法的僧人，便会以降伏妖魔为已任；碰到麻烦的善男信女，也会深信佛法有灵，请大和尚为之降妖。

从宗教思想上看，佛教比较强调个人的守戒习禅诵经，寻求解脱，尽管自诩佛法无边，能降伏一切邪魔，但直接参与此类为民间收妖捉怪的方术毕竟比较少。看梁释慧皎撰的《高僧传》，载在《神异》门的，除佛图澄等人敕龙致水事稍有禁制异类精灵的内容，其余则基本与收妖无干。对比此前问世的《神仙传》，里边高道降妖捉鬼的故事比比皆是，从一个侧面反映出佛教在这方面的参与比道教少得多。

唐以后，僧人参与降妖捉怪的事多起来了。这与唐玄宗时密宗传人中国有关。密宗又称真言宗，是印度大乘佛教的一个流派。所谓“密”，义为秘密。该宗宣称大乘佛教的其他各宗派，都是如来公开说与世人的法门，故称“显教”，而自己所传的是如来佛的法身（毘卢庶那佛，即大日如来）对自己眷属说的法，常人不得而闻焉，故称密教或密法，比显教大大优越。实际上该宗是吸收了印度社会上的各种方术，汇人佛教后形成的。此宗特重咒语，即陀罗尼，他们又称为佛所授的秘密真言，所以唐代该宗又被称真言宗。玄宗开元年间，先后有密宗僧人金刚智、不空、善无畏从印度来华，史称开元三大士。三人所传密法，当时人多称为曼陀罗法，或鬼神部。宋赞宁编纂《宋高僧传》，在“金刚智传”后加按语说：“五部曼拏罗法，摄取鬼物，必附丽童男处女，去疾除祆也绝易。近世之人，用是图身口之利，乃寡征验，率为时所慢。吁，正法醨薄，一至于此！”足见其逐妖之法在宋代已甚有影响，被一部分僧人当做“图身口之利”，即挣钱的手段。

在开元三大士的传说中，已说他们能通神抓鬼，敕龙禁蛇。比如善无畏，当天旱时，玄宗让高力士命畏求雨。“乃盛一钵水，以小刀搅之，梵言数百咒之。须臾有物如龙，其大如指，赤色矫首，瞰水面，复潜于钵底。畏且搅且咒，顷之，有白气自钵而兴，迳上数尺，稍稍引去。畏谓力士曰：‘亟去，雨至矣。’力士驰去，回顾见白气疾旋，自讲堂而西，若一匹素翻空而上。既而昏霾，大风震电，力士才及天津桥，风雨随马而骤，街中大树多拔焉。力士入奏而衣尽沾湿矣。”“又邙山有巨蛇，畏见之，叹曰：‘欲决潴洛阳城耶！’以天竺语咒数百声，不日蛇死。乃安禄山陷洛阳之兆也。”①

唐段成式《酉阳杂俎·支诺皋中》记一故事，说姚司马二女为妖所魅，“因为求上都僧瞻，瞻善鬼神部，持念治魅，病者多著效”。和尚收魅主要是持念，即念陀罗尼（咒语），正是密法。大抵唐代僧人收妖捉怪以密法为有名于时。《宋高僧传》所载释全清的做法便很典型：

> 又会稽释全清，越人也。耰耘戒地，芬然杜若。于密藏禁咒法也，能劾鬼神。时有市侩王家之妇患邪气，言语狂倒，或啼或笑，如是数岁。召清治之，乃缚草人长尺余，衣以五綵，置之于坛，咒禁之。良久，妇言乞命，遂志之曰：“顷岁春日于禹祠前相附耳。如师不见杀，即放之远去。”清乃取一䍧以鞭驱蕩灵入其中，而呦呦有声，缄器口以六乙泥朱书符印之，瘗于桑林之下，戒家人无动之，妇人病痊。经五载后，值刘汉宏与董昌隔江相持，越城陷，人谓此为窖藏，掘打䍧破，见一鸦闯然飞出，立于桑杪而作人语曰：“今得见日光矣。”时清公已卒也。

故事中抓的是一只乌鸦精，至于用瓶罐（䍧）装妖，封以六一泥，

① 均见《大宋高僧传》卷第一之二《唐洛京圣善寺善无畏传》。

似是从道教那儿学来的。

唐代密宗，在唐武宗会昌五年下旨灭佛后，作为一个宗派已不复存在，然而它的经籍思想和部分仪式仍在流传。到了公元八世纪，密法传入西藏，和原有的本教相融合，形成藏传佛教，称为藏密。藏密同样擅长以真言驱鬼镇怪。比如元代有国师胆巴，为西番突甘斯旦麻人，幼年曾从西天竺古达麻失利传习梵祕，得其法要，被帝师八思巴荐于朝，祷雨有验。“又尝咒食投龙湫，顷之奇花异果上尊涌出波面，取以上进，世祖大悦。”[①] 佛教传说龙宫有诸般奇宝，胆巴的咒法，显然是一种敕龙术，让龙王献上奇花异果。至于事实上是否在变魔术，这儿不来讨论。“成宗北巡，命胆巴以象舆前导。过云州，语诸弟子曰：‘此地有灵怪，恐惊乘舆，当密持神咒以厌之。’未几，风雨大至，众咸震惧，惟幄殿无虞。”[②] 胆巴的厌怪乃在妖怪未现之先，说起来真有点不可思议。

元代，西番僧人势力极大，其法也传至内地。当时道教的五雷正法——宋以后祈祷和降妖作怪的主要法术体系——中吸纳西番僧人的真言（道教中称密咒）和科仪、将班都有一些，所以密宗的降妖之法，通过道教部分地在内地汉族居住区有所保存。但其直接的影响，主要在西藏、青海、蒙古等少数民族聚居区，并且渗透到民众生活的各个领域。就驱妖法术而言，也紧密地和蒙藏民族的风俗结合在一起。那些地区在喇嘛指导下的跳布札即打鬼，是包括了诸种妖魔在内的。直到近代西藏地区在二月二十九日，例行送瘟神，又名打牛魔王。那仪式，很有一点戏剧性：

是日大召前蛮官及兵，均如扬兵状。一人扮达赖喇嘛与扮瘟神者，先后至召。各色旗帜不一，击鼓吹笳，亦如前状。

① 《元史·释老传》。

② 同上。

十数人花衣黑帽，帽上各插鬼头；衣之前后，悉绣鬼形。在召前跳舞诵经。扮达赖者，铺垫坐召前，与一戴鬼形之法师对坐。须臾瘟神出，面涂黑白，与达赖互相诘难，词屈。复赌掷骰定胜负。达赖之骰以象牙为之，面面皆六；瘟神之骰，以木为之，面面皆三，掷皆枭负而色赧。意欲另斗法术，达赖与法师及揭谛神明，斥其非。瘟神负隅不行，即遣五雷立逐乃去。众喇嘛送至河干，焚草堆如前。[①]

这一模拟达赖喇嘛与瘟神即牛魔王斗法的场面既生动，又质朴，最后押瘟神离去的，为五雷（神），显然是从道教那儿吸取来的。

汉族地区，明清以后，和尚降妖的故事多了起来。《西游记》说猪八戒在高老庄作怪，前前后后请了三四十个"不济的和尚，脓包的道士"都收不住他。虽然是小说中事，但可看作当时民间习惯的表现。结集于明代的三言二拍中载有《白娘娘永镇雷峰塔》故事，出面收蛇妖的和尚法海也是同样的表现。在明清的笔记小说中，更有不少和尚参与降妖作怪的记述。袁枚《续子不语》卷六记发生在安徽巢县的一个故事说，有一个异僧在山顶石洞中修炼：

僧忽出洞指所立处曰："此下若见石板，慎勿轻动，动则妖出。"众不信，以为石下或有窖金，趁僧不在时共力掘起。忽黑气冲天，飞砂迷目。僧急出洞曰：'妖已遁矣！不信吾言，致为人祟，奈何？'工未完，果有方姓家奴被二女妖缠扰几死，其主仓皇来告僧求救。僧遂下山建坛，竖七星灯，咒语移时，双袖一挥，向空喝曰："汝幽禁虽久，野性尚存，速随吾上山修炼！"是夕，方姓家遂安。嗣后有上山者，常见僧旁有二美女侍立，执卷焚香，丰姿绰约，群以为异。如是者六年。一

① 胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷十《西藏》。

日，僧召朱谓曰："予号大容，曾遇异人指点出家，今道行已满，明日即当飞升。二妖已皈佛法，自往他处修真。但与方姓尚有宿怨，吾化后须供渠七日，消除此案。"

这故事内容有记述者的加工渲染，但在当时，高僧能收怪的观念以及他们实际参与降妖，是得到社会承认的。与袁枚差不多同时的纪昀《阅微草堂笔记》中也写了好几个僧人打着"降狐"旗号游走各方的故事，看来降妖已成了部分僧人宗教职业的一项内容。

二、斩不尽的妖魔

（一）道高一尺，魔高一丈

佛菩萨加上金刚、伽蓝、韦陀，三清祖师加上神仙、天兵天将，在中国人的头脑中，是天地间的正神，妖怪则属于邪恶的系列。邪不胜正，妖怪在佛祖和神仙面前总是被镇压被抓获。作为佛和神仙的徒子徒孙的和尚和道士，对于斩妖捉怪的本事都自信得很，请看唐代道士唱的歌曲《还京乐》：

知道终驱猛勇，世间专，能翻海，解移山，捉鬼不曾闲。见我手中宝剑，刃新磨，斫妖魅，去邪魔。□鬼了，血洴波。[1]

"诗言志，歌永言"。道士对于杀鬼魅邪魔的专业看来是热爱得很，也自负得很。

然而，在民间有"道高一尺，魔高一丈"的谚语，似乎道士的仙术愈高明，妖魔的凶焰愈窜得高，道士只能束手无策。抓妖的

① 敦煌文书，苏1465，原抄件多别字、白字，此依任半塘《敦煌歌辞总编》卷三所录。

法师被妖弄，这样的例子也屡见不鲜。清代的纪昀就记过两个捉狐的和尚受到妖狐报复的故事。一个说善禁咒的和尚击倒了化为人形的老狐，“后遇于途，老狐投地膜拜，曰：‘曩蒙不杀，深自忏悔。今愿皈依受五戒。’僧欲摩其顶，忽掷一物幂僧面，遁形而去。其物非帛非革，色如琥珀，粘若漆，牢不可脱。憋闷不可忍，使人奋力揭去，则面皮尽剥，痛晕殆绝。后痂落，无复人状矣。”①和尚中了狐狸精的诈降计，差点丢掉性命。另一个故事中狐精的计策就更曲折了。它不仅自己出而，而且约了助手：“又一游僧，榜门曰‘驱狐’。亦有狐来诱，僧识为魅，摇铃诵梵咒，狐骇而逃。旬月后，有媪叩门，言家近墟墓，日为狐扰，乞往禁治。僧出小镜照之，灼然人也，因随往。媪导至堤畔，忽攫其书囊掷河中，符箓法物，尽随水去。妪亦奔匿秫田中，不可踪迹。方懊恼间，瓦砾飞击，面目俱败；幸赖梵咒自卫，狐不能近，狼狈而归。次日，即愧遁。久乃知妪即土人，其女与狐昵；因其女，赂以金，使盗其符耳。”②

唐代的传说中，还有妖怪将道士的正法也偷去而且大大胜过老师的。《太平广记》卷四四九引《广异记》说：

> 唐开元中，有焦练师修道，聚徒甚众。有黄裙妇人自称阿胡，就焦学道术。经三年，尽焦之术，而固辞去。焦苦留之。阿胡云：“已是野狐，本来学术，今无术可学，义不得留。”焦因欲以术拘留之，胡随事酬答，焦不能及，乃于嵩顶设坛，启告老君，自言“己虽不才，然是道家弟子，妖狐所侮，恐大道将隳”。言意恳切。坛四角忽有香烟出，俄成紫云，高数十丈。云中有老君见立，因礼拜陈云：“正法已为妖狐所学，当更求

---

① 《阅微草堂笔记》卷十二。

② 同上。

法以降之。"老君乃于云中作法,有神王于云中以刀断狐腰,焦大欢庆。老君忽从云中下,变作黄裙妇人而去。

狐狸精跟人学道,本事却大大超过师父,连道祖太上老君也敢变幻。道士遇到"大妖",例要上章请天廷派神将下凡收剿。焦炼师的上章却一点灵验也没有,反而被狐狸精戏弄了一番。

这还算客气的,更有妖怪将修仙的道人作为果腹的点心。《玉堂闲话》记一个故事说:

> 南中有选仙场,场在峭崖之下,其绝顶有洞穴,相传为神仙之窟宅也。每年中元日,拔一人上升。学道者筑坛于下,至时,则远近冠帔,咸萃于斯,备科仪,设斋醮,焚香祝告。七日而后,众推一人道德最高者,严洁至诚,端简立于坛上,余人皆掺袂别而退,遥顶礼顾望之。于时有五色祥云,徐自洞门而下,至于坛场。其道高者,冠衣不动,合双掌,蹑五云而上升。观者靡不涕泗健羡,望洞门而作礼。如是者年一两人。次年有道高者合选,忽有中表间一比丘,自武都山往与诀别,比丘怀雄黄一斤许。赠之曰:"道中唯重此药,请密置于腰腹之间,慎勿遗失之。"道高者甚喜,遂怀而升坛。至时,果蹑云而上。后旬余,大觉山岩臭秽。数日后,有猎人,自岩旁攀缘造其洞,见有大蟒蛇,腐烂其间,前后上升者骸骨,山积于巨穴之间。盖五色云者,蟒之毒气,常呼吸此无知道士充其腹,哀哉。

这故事,很有点信佛者编了出来讽刺道士的嫌疑。不过古人信以为真的不少。南宋时,有人稍加改编,将救道士的比丘换成武当山的道士,将雄黄换成道符,去交给洪迈。洪迈则照收进《夷坚志再补》,题做《道人符》。清初齐周华游浙江赤城山,说绝顶有七级浮图,"旁有飞霞寺故址,址下有白蛇洞,《赤城录》言:白蟒啖升仙道士,白骨成堆,即此。草木茂盛,狐兔为家,至今每岁雷常击

塔，疑逐妖也。”[①] 看来记述此事的书籍非一，故事有地点为“依据”，所以被认为真的有那么回事。

精怪对付道士的办法，是投其所好，弄一个选仙道场，钓他们上钩。依照佛道二教的解释，这就叫做心生魔生，心灭魔灭。急于成就仙法，却容易走火入魔。这种魔，在道书中是有记载的，可能是道士在行法和修炼中确实出现过的心理现象。灵宝派称心境所化，有十魔：天魔、地魔、人魔、鬼魔、神魔、阳魔、阴魔、病魔、妖魔、境魔，我们在第三章中已作介绍。这儿的选仙道场，与天魔所试相类似：在十魔中，天魔主要妨碍修炼成真，与上面说的妖精设立选仙道场相仿佛：“夫天魔者，修炼居山之士一念纤尘而被魔王之所败，而不能成真。何者？正炼火丹修真养浩行持入靖，或目见显现形影、幢盖、旛花、百种天香、异云覆室，或耳闻仙乐之韵，此乃天魔之所试，即非正道之所履行也。”

（二）妖怪杀不尽的根源

妖怪为什么斩不尽？显然在宗教家的宣传中是无法找到答案的。其实，妖和仙佛都是人们观念中的东西。世人相信僧道能降妖，实是“妖精”的观念在先，佛道称仙佛能镇怪，也是承认怪的存在为前提。尽管驱妖捉怪能在心理上给人以安慰，但也会在人心中种下精怪存在而不灭的意识。《阅微草堂笔记》卷七记一事说：

> 雍正甲寅，余初随姚安公至京师。闻御史某公性多疑，初典永光寺一宅，其地空旷。虑有盗，夜遣家奴数人更番司铃柝；犹防有懈，虽严寒溽暑，必秉烛自巡视。不胜其劳，别典西河沿一宅，其地市廛栉比。又虑有火，每屋储水瓮。至夜铃柝巡视，如在永光寺时。不胜其劳，更典虎坊桥东一宅，

① 齐周华：《名山藏副本》上卷《台州天台山游记》。

与余邸隔数家。见屋宇幽邃，又疑有魅。先延僧诵经，放焰口，钹鼓铮铮者数日，云以度鬼；复延道士设坛召将，悬符持咒，钹鼓铮铮者又数日，云以驱狐。宅本无他，自是以后，魅乃大作，抛掷砖瓦，攘窃器物，夜夜无宁居。婢媪仆隶，因缘为奸，所损失无算。论者皆谓妖由人兴。

这位御史性多疑，所以请和尚道士来给饿鬼施食、普度鬼魅。依照佛教说法，常人因未能悟彻大道受自己业力所拘，死后要入饿鬼道。那饿鬼喉细如针，食物入口，即化作火焰，不得下咽，受尽饥饿折磨。只有用佛法施食，才能熄焰火、开咽喉，是谓"放焰口"。无论放焰口，抑或驱狐，都是以承认饿鬼、妖狐的存在为前提的。法事举行越频繁，那相对应的妖鬼观念便越顽固。所谓"抛掷砖瓦"云云，显然是这家出了精神病人的表现。古代的所谓妖狐抛砖，例由被"迷"者所为；而所谓被迷者，实为经神失常者。加上婢仆的因缘为奸，这家子便越闹鬼怪越多。

妖怪的斩不绝，当然有社会根源和生产力低下等方面的根源。就社会根源说，社会规律如同异己的力量支配着人们，在人的生活中，总有若干反常的、本人无法解释无法理解也无法抵御的事件发生，倘若引进"妖怪"的观念，那么全部恐惧、忧虑和无可奈何，就可有一个自我满足的答案。不仅个人，对整个社会以及每一历史时代这个社会的代表者统治阶级来说也是如此。比如，封建时代的"劫盗"，使历代统治者头痛，尤其是当铤而走险的小股吃大户的穷汉子汇集成浩荡的队伍时，那么简直是可怕的"妖魔"临世，统治者视为心腹之患。这种社会生活中的阴影也很快投射到精怪的世界。清纪昀和龙虎山张天师（清代称正一真人）的一段对话十分有趣：

余尝问真人驱役鬼神之故，曰："我亦不知所以然，但依法施行耳。大抵鬼神皆受役于印，而符箓则掌于法官。真人

如官长，法官如吏胥。真人非法官不能为符箓，法官非真人之印，其符箓亦不灵。中间有验有不验，则如各官司文移章奏，或准或驳，不能一一必行耳。”此言颇近理。又问设空宅深山，猝遇精魅，君尚能制伏否？曰：“譬大吏经行，劫盗自然避匿。傥或无知猖獗，突犯双旌，虽手握兵符，征调不及，一时亦无如之何。”此言亦颇笃实。

这儿的正一真人，应是五十八代天师张起隆。同书又记纪昀曾与正一真人一起陪祀，并有一段笑话：“俗传张真人厮役皆鬼神。尝与客对谈，司茶者雷神也。客不敬，归而震霆随之，几不免。此齐东语也。忆一日与余同陪祀，将入而遗其朝珠，向余借。余戏曰：‘雷部鬼律令行最疾，何不遣取？’真人为𫖯然。”按乾隆年间曾入京师朝觐的天师有五十六代天师，乾隆七年入觐，十七年被劾返山，纪昀尚未中进士。五十七代天师乾隆三十一年入觐，三十四年又入觐，是时纪昀官位不显，似尚无资格陪祀。纪昀乾隆三十八年起任四库全书总纂。张起隆于次年考入四库全书馆誊录，应是纪属员。乾隆四十四年张袭爵正一真人，是为五十八代天师，四十五年觐见于热河，四十七年入觐，召见乾清宫，次年元旦拜进庆贺表文。纪昀说的“陪祀”应即这一段时间的事。

道士的潜意识中，精怪邪魅是杀不尽斩不绝的。不用说不断地孳生，就是老的精怪，得斩则斩，但在相持的情况下，则一边是行法驱逐，一面是“更以斛食施之”[①]。斛食，指给鬼魂施法食，使它们皆得满足，不要跑出来觅食害人。现在用于精怪，也是一种妥协的办法，表示精怪的无法赶尽杀绝。

就“捉妖”本身说，也是建筑在对灾祸虚幻的扭曲的解释基础上的。通常有灾祸、疾病发生时，便归咎于妖怪作祟，因而请僧

---

① 《灵宝无量度人上经大法》卷四五。

道来收妖驱邪。倘若灾祸过去了，便算收妖成功，否则便算失败。“收妖”成功的，一是凑巧，二是对当事人有心理慰藉的功能。《红楼梦》里写贾府败落后，大观园荒芜了。人们便疑神疑鬼起来。一次小厮被一只猛地惊飞的大公鸡吓呆了，便哄传有妖怪，闹得人们大白天不敢进园子。及至来了一班道士作过了法，人们方敢在园子里走。

然而，法师们并不都那么幸运，倘若施法之后，疾病不退，灾祸重复发生，人们对他法术灵验的信仰就要打个折扣了。清袁枚《子不语》卷十七《娄真人错捉妖》云：“松江御史张忠震，甲辰进士。书房卧炕中每夜鼠斗，作闹不止，主人厌其烦，烧爆竹逐之不去，打以火枪亦若不知。张疑炕中有物，毁之，毫无所见。书室后为使女卧房，夜见方巾黑袍者来与求欢，女不允，旋即昏迷，不省人事。主人知之，以张真人玉印符放入被套，覆其胸。是夕鬼不至；次日又来作闹，剥女下衣，污秽其符。张公怒，延娄真人设坛作法。三日后，擒一物如狸，封入瓮中，合家皆以为可安。是夜，其怪大笑而来曰：‘我兄弟们不知进退，竟被道士哄去，可恨！谅不敢来拿我。’淫纵愈甚。主人再谋之娄，娄曰：‘我法只可行一次，第二次便不灵。’张无奈何，每晚将此女送入城隍庙中，怪乃去；一回家，则又至矣。”这娄真人，名近垣，雍正时，名重朝野，为当时威望最高的道士。他会错捉妖，对道士是一个讽刺。当然所谓错捉妖，不过是灾祸不绝。娄近垣名气大，人们尚不敢否定他的道术，换了其他人，恐怕早已被视为本事不济、法术不灵了。

况且，所谓捉妖云云，确有一些骗人的把戏。比如有人揭露有些道士宝剑斩妖滴血只是种小把戏。约宋元之际的储泳说：

> 幼时尝闻一道士有斩鬼之法，每置剑空室中，以水噀之，叱其斩妖，对众封闭。来日启之，流血满地。数年后，旅寓中得亲见此道士，既久闻名，厚加礼遇，而求其法。始甚珍

祕，久之许传，乃出示一草实，密以擦剑，含水大喷，经夕视之，水皆血色，一见释然。盖人之与鬼，阴阳一气耳，一气受形而为人，一气离形而为鬼。血因形而生，既不受形，何从有血？天下未有无形而有血者。君子可欺以方，难罔以非其道，惟达理者不受非道之欺。①

除此之外，明清以降，和尚、道士队伍中追逐金钱的风气越来越重，抓妖捉怪变为邀取金钱的手段，也是其术渐被怀疑的原因。对于僧道的信任，很重要的一点，是人们相信他们的人格力量高出常人，僧道也以摆脱俗累、澡雪精神、淡泊名利相标榜。而一旦被人发现其六根不净、人格卑污，则其人、其术都被轻视。僧道缘捉妖渔利，也非一日。宋代苏辙曾记过一件事说：

成都道士蹇拱辰，善持戒，行天心正法，符水多验，居京城为人治病，所获不赀。元祐末，自天坛来，予问之曰："世传费长房得符于壶公，以是制服百鬼，其后鬼窃其符，因以杀长房。予为天心正法，亦知此何等符耶？且符既能制百鬼，不免为鬼所窃，何也？"拱辰不能答，反问予曰："公岂知此符也？"予告之曰："此非有符。以法救人，而无求于人，此则符也。道士之行法者，必始于廉，终于贪，此长房所以失符而死也。"拱辰称善。今不见拱辰六年矣，闻其法不衰，岂能信用吾言耶！②

费长房失符事，《后汉书·方术传》和《神仙传·壶公》皆言之，但没有说他因贪而失符。苏子由是在社会现实中看到道士恃术挣钱，有所感而发。显然，相当一部分信道术者的心目中，术灵还须人灵。法师持心不正，则道术无验。明清以后，一方面是商品经

① 储泳：《祛疑说·叱剑斩鬼》。

② ［宋］苏辙：《龙川略志》第十。

济的发展，使得金钱意识在僧道中增浓。另一方面，佛道教都已衰微。特别是清代道光以后，道教政治、社会地位下降，龙虎山正一真人经济上也随之拮据，卖符箓、以法换钱，都滋长起来。清沈起凤《谐铎·上清宫除妖》云，狄司马之女祟于妖，请龙虎山天师治之，天师在法官簇拥下，虎皮椅坐莲花帐下。及阅状，却摇手攒眉。乃命上清宫道人作法。“狄衔命去。见一道人，布巾短衣，担粪于野，随出天师书示之。道人启视，不觉失笑曰：‘天师卖符箓，得钱动以万计，曾不一注念。至杀生害命事，辄烦我等，亦大可笑。’因出一小木盆，注以凉水，取铜镜覆其上，以笔蘸墨涂镜面几遍。亡何，水沸如汤，热气一缕，上冲霄汉。忽轰然一声，热气下注，水散如跳珠，而盆中已无涓滴。道人曰：‘除矣！’狄喜谓道人曰：‘归语主人，必当厚报。’道人冷笑不言，敛其具，仍担粪大步而去。”沈对此评曰：“具大本领者必不装大幌子，故布衣担粪中有拿妖手段。而人乃于富贵中求奇士，是犹向莲花帐底买符箓也。”小说不必当真，但它反映了社会上对天师借符箓渔利的不满情绪。一方面是对妖怪的畏惧如故，一方面是对道法的信心动摇。此消彼长，妖魔凶焰更难消除了。

三、从妖精到修成正果

《五灯会元》卷三记禅宗名僧洪州百丈怀海故事说：

师每上堂，有一老人随众听法，一日众退，唯老人不去。师问：“汝是何人？”老人曰：“某非人也。于过去迦叶佛时，曾住此山，因学人问：‘大修行人还落因果也无？’某对云：‘不落因果。’遂五百生堕野狐身，与请和尚代一转语，贵脱野狐身。”师曰：“汝问。”老人曰：“大修行人还落因果也无？”师曰：“不昧因果。”老人於言下大悟，作礼曰：“某已脱野狐身，

住在山后，敢乞依亡僧津送。”师令维那白椎告众，食后送亡僧。大众聚议，一众皆安，涅槃堂又无病人，何故如是？食后师领众至山后岩下，以杖挑出一死野狐，乃依法火葬。

依照禅宗思想，成佛与否，全在一念之间，那野狐经怀海点拨，言下大悟，已得正果。那野狐尸，只是遗下的一副臭皮囊。

《宣室志》载唐代高道张果的故事说，张果在唐玄宗宫中颇有灵异，玄宗奇之：

时又有道士叶法善，亦多术，玄宗问曰：“果何人耶？”答曰：“臣知之，然臣言讫即死，故不敢言，若陛下免冠跣足救，臣即得活。”玄宗许之。法善曰：“此混沌初分白蝙蝠精。”言讫，七窍流血，僵仆于地。玄宗遽诣果所，免冠跣足，自称其罪。果徐曰：“此儿多口过，不谪之，恐败天地间事耳。”玄宗复哀请久之，果以水噀其面，法善即时复生。

张果实有其人，但在传说中却成了蝙蝠精。大约论资排辈下来，那混沌初分便出世的蝙蝠精，要算精怪的老祖宗了。这老精怪不仅修成正果，而且在仙真中地位颇高。宋以后，民间崇拜的仙人中最有威信的一群是八仙。张果便是其中的一员。

上面两个故事，都是精怪得道成仙成佛。本来精怪与仙佛是老对头，现在却被接纳到对头的队伍中，其间的联系、转换颇有可讨论之处。

（一）佛道教宽容性的表现

道教讲的神仙，是修道而致飞升的。那么道是什么呢？

唐高宗有一次同上清派天师潘师正对答。唐高宗问：“道家阶梯证果，竟在何处？”潘师正回答说：“夫道者，圆通之妙称。圣者，玄觉之至名。一切有形，皆含道性。然得道有多少，通觉有浅深。通俗而不通真，未为得道。觉近而不觉远，非名圣人。”潘师正说的“一切有形，皆含道性”，是回答唐高宗问题的前提，意思

是一切有形的万物，都包含着“道”的本性，都符合“道”的规律，因而都能够得道。但是得道有多有少，悟道有浅有深。没有得到真正的、普遍的“道”，就不是圣人。自己悟了道，又能使人悟道而得道的，这就叫做“圆通”。天下万物都有道性的思想，早在《庄子》中就有了。《知北游》里记录了庄周同东郭子的一段对话。东郭子问：“所谓道，恶乎在？”庄子回答说：“无所不在。”并说道“在蝼蚁”，“在稊稗”，“在瓦甓”，在“屎溺”。意思是，道是无所不在的，下等的动物、植物乃至于砖石和屎溺之类都有道的存在。在南北朝至隋唐时期，这种物皆有道的思想继续有所发展，《西升经》里就有：“道非独在我，万物皆有之”的经句。万物皆有道性的思想有很大的意义，它使一切有形在三清众神之前，一律平等，不论贫富、贵贱、聪愚，所有人都可以信仰道教，都可以学道得道。不仅如此，依照一切有形皆含道性的观点，一切自然物都有灵性，合其灵而充之，得道成仙也不是不可能。因此，张果从蝙蝠精而修成八仙之一，也就不奇怪了。

因为承认一切有形皆有道性，道教的科仪中，便对精怪区别善恶功过，制定了一些升迁和处罚的条例：

> 诸禽兽、蛇龙、鱼虫，年久岁深，亦能变化人形，兴妖作怪者，至大者立庙。无元姓之神，有立功修德福佑生民，人心归向者，则城隍社令举保，狱府进补，充一方本祭香火福神。至于功德重者，可为奏闻帝阙，或加敕封之号。有过者法官行纠察正令，许得便宜施行，重者奏裁。又可飞奏上帝，除其香火对移之属。如常为害人者，宜差将摄其精祟，永禁黑狱，乃奏紫微天蓬，勾差猛将馘灭其形。曾伤人命者，处以重刑。①

① 《道法会元》卷二六七《泰玄酆都黑律仪格》。

这么一来，精怪只要积有功德，可以补为正神，甚至可以获得玉皇大帝的敕封。当然有过者那处分也很重。

在一般人的心目中，精怪终究是属于妖邪的一类，所以其中的佼佼者，也总希望自己成为仙人或正神。俞樾曾记一则佚闻说：

门人汉阳郭梅仙，言其家好为扶箕之戏，名其坛曰"驻云坛"。有明五先生者屡降是坛，自言乃元时济州一狐也。少年时曾蛊某氏女，为雷神追击，几殆，其后潜修二百余年，始挂名仙籍。又言修仙之道，其过莫大于犯淫，其功莫重于惜命，故二百年来惟以惜命为事，虽一草一木，有生意者均不忍攀折也。叩以休咎，多不答，喜谈诗及古事，如云宸濠胁有肉鳞，王阳明体颀而黑，皆世所不知也。或问："先生何不以狐为讳？"曰："由狐而仙，譬如白屋中出公卿，方以为荣，何讳之有！"①

精怪既以成仙为荣，那么对成仙的追求便有了动力。在道教的传说中，精怪是可以和人一样修成仙体的，倘若有动物、精怪有幸尝到人吃了会成仙的丹药，必定成仙无疑。传说淮南王刘安丹成仙去，那鸡犬吃了药渣，便也成了仙鸡仙犬，所谓"一人得道，鸡犬升天"语即指此。不过也有仙兽没有上天，仍居于地上修炼的。金元好问说：

天坛中岩有仙猫洞，世传燕真人丹成，鸡犬亦升仙，而猫独不去，在洞已数百年。游人至洞前，呼"仙哥"，间有应者。王屋令临漳薛鼎臣呼之而应，亲为予言。己亥夏四月，予自阳云台宫将之上方，过洞前，命儿子叔仪呼之，随呼而应，声殊清远也。因作诗云："仙猫声向洞中闻，凭仗儿童一

① 《右台仙馆笔记》卷七。

问君：同向燕家舐丹灶，不随鸡犬上青云？”[1]

佛教讲众生平等，《大般涅槃经》称“一切众生，皆有佛性。”从逻辑上推论，一切有佛性的都有成佛可能，众生——人、畜生及天界地府一切有生命之物，——都有成佛的可能。不过佛教中某些派别和经典中也有将人类中的某些部分排斥在可能成佛的范围之外的，那便是一阐提（或译阿阐提，梵文 jcchantika 的音译，意为以贪欲为目的的人，被佛教看做断善根的极欲之人）。晋法显译《泥洹经》：

> 一切众生皆有佛性在于身中，无量烦恼悉除灭已，佛便明显，除一阐提。（卷四）
>
> 彼一阐提于如来性所以永绝，斯由诽谤作大恶业，如彼蚕虫绵网自缠而无出处，一阐提辈亦复如是，于如来性不能开发起菩提因。（卷六）

然而，在中国固有的精神文化的熏陶下，一切众生，皆有佛性的观点更受欢迎，并且得到发展。东晋竺道生即发挥其义，坚持“一阐提”也有佛性即有成佛可能。他提倡“一阐提人皆得成佛”的观点，开始未得到人们的承认，后来《泥洹经》全本译出，里边先已有类似观点，道生的思想才占了上风。他强调：“一切众生，莫不是佛，亦皆泥洹。”[2] 并且作了学理上的分析。俗话说：“生公说法，顽石点头。”固然有后人的附会——苏州虎丘有听经石，传为生公说法处—— 但也有别人理解的生公学说的影子在内。

这种一切众生皆有佛性的思想，假若移用到精怪上来，那么精怪只要修行得法，成为佛菩萨也不是不可能。唐代佛教禅宗南

---

① 《续夷坚志》卷四。

② 竺道生：《妙法莲华经疏·宝塔品》。

宗影响扩大，使得妖精修成正果的观念，得到普遍的承认。

慧能为代表的禅宗南宗，认为成佛的依据在于自性：

如是一切法，尽在自姓(性)。自姓(性)常清净。日月常名(明)，只为云覆盖，上名(明)下暗，不能了见日月星辰，忽遇惠风吹散，卷尽云雾，万象参罗，一时皆现。世人性净，犹如清天。……忘念浮云盖覆自姓(性)，不能明，遇善知识开真法，吹却名(迷?)妄，内外名(明)彻，于自姓(性)中，万法皆见，一切法在自姓(性)，名为清净法身。[1]

这样，所谓成佛与否，关键在于自己的觉悟。如能大彻大悟，“吹却迷妄”，那么清净佛性一旦显现，人也便立地成佛。所谓佛与众生的差别，也仅在悟与不悟的一念之差。

“悟即元无差别，不悟即长劫轮回。”“自性迷，佛即众生，自性悟，众生即佛。”“前念迷即凡，后念悟即佛”。这样众生成佛不仅是可能的，其路径也简捷易行。历代传说因听经、诵经坐化的精灵不知几何。它们中有猪、猫、鸡、鹅、鸭、鹦鹉，乃至鸽，乃至蛤蟆。比如宋洪迈《夷坚志》就记了好几个这样的事例。其中一则说，有一只雉听经之后得离畜生道：

舒州皖公山天柱寺，廊下有巨碑，云唐时崇惠禅师卓锡山中，前有磐石，每日对之诵《法华经》。一野雉来倾听，略不动足，如是三年，不以寒暑辄废。一旦不至，试于草间求之，已立化矣。为用僧法荼毗之。夜梦雉来告云：“以听经之故，得免禽身，今转生山下农家作男子。师不相忘，后三日愿访我。”及期而往，见婴儿相顾而笑，在胁下尚存翎痕。师谓其父曰：“善视之，到十岁后，教从我出家。”父如所戒。师名之曰“定体”，且呼为“灵体侍者”。又九岁，坐亡于西原，瘗塔故

[1] 《六祖坛经》。

在，今天柱寺，乃瘗基也。利书记者，不知何时人，作《雏儿行》一篇，宣扬其事。

雉的解脱不过是转生为人，同书另一则蛤蟆坐化的事就更神了：

吕辩老母李夫人，喜事佛。中年后，晨兴盥栉竟，必焚香诵《金刚经》一卷已，然后理家务。其子自泾州录曹受代归青州，寓居皇化寺大圣院。庭中有古井，甃损不可汲。李每诵经，先击磬。磬声才发，一蛤蟆即从井跃出，直到坐傍听经。罢，乃还故处，未尝少差。凡岁余。一日，当去不去，李讶而观之。蟆以前两足相叉若擎拳状，已坐亡矣。尽室瞻叹，捧置庭前香台上，鼠夜过而不伤。明日槁干，举之轻若无物，惟目光若生，因藏于香奁内。后半年，天大雷电，火光旋绕于奁，雷息发视之，失矣。

那比异常禽兽更聪明，能够学话念佛的鹦鹉，似乎成佛的途径比同类中其它的更通畅一些。《湖海新闻夷坚续志》后集卷二载一事说：

韦南康镇蜀时，常笼养一鹦鹉，甚慧。驯养者晓以佛理，曰："若欲念佛，当由有念，以至无念。"鹉即仰首奋翼，若听若承。及教之念佛，则默然不答，或诘其不念，则唱言"阿弥陀佛"一声，意若有悟，以有念为缘生，以无念为真际也。一日不震不仆，敛翼委足，奔然而绝。韦公命焚之，有舍利子十枚，公为立塔瘗之，号曰鹦鹉塔。[1]

上述动物、精怪都是皈依佛法成了正果的，但在民间影响尚不大。宋代眉州有一只老母猪化去，被视为佛，立庙祭祀，而且据说灵验得很，当年苏东坡就说过它的来历和灵迹：

① 《湖海新闻夷坚续志》后集卷二。

眉州青神县道侧有一小佛屋，俗谓之“猪母佛”，云百年前有牝猪伏于此，化为泉，有二鲤鱼在泉中，云：“盖猪龙也。”蜀人谓牝猪为母，而立佛堂其上，故以名之。泉出石上，深不及二尺，大旱不竭，而二鲤莫有见者。余一日偶见之，以告妻兄王愿，愿深疑，意余之诞也。余亦不平其见疑，因与愿祷于泉上曰：“余若不诞者，鱼当复见。”已而二鲤复出，愿大惊，再拜谢罪而去。此地应为灵异。青神文及者，以父病求医，夜过其侧，有髽而负琴者邀至室，及辞以父病，不可留，而其人苦留之，欲晓乃遣去。行未数里，见道旁有劫贼所杀人，赫然未冷也，否则及亦未免耳。泉在石佛镇南五里许，青神二十五里。[1]

清代俞樾还记过一个相信能成佛的猫儿：

临平有某氏嫠妇，独居悲花庵中，长斋奉佛有年矣。畜一猫，亦不食荤血，每食饲以白饭一盂，上置豆腐一方，呼而戒之曰：“猫，尔其省穑而食之！”猫皦然若有知者，先食白饭，饭尽，乃食豆腐，日日如是。余外姊适周氏者之女实亲见之。余长女闻而笑曰：“此妇所修未知何如，此猫必成正果矣。”[2]

（二）妖精修仙与道术史

妖精修成正果，在佛法看，只要听经、诵经，慢慢便可求解脱。不过那解脱的结果是什么，还很难说。因为依六道轮回之说，离了畜生道，不见得便成了佛，那第一步恐怕只是能投生人道，做个有福之人。如野狐禅的解脱，依照禅宗的说法，自性一悟，可以直超彼岸，立地成佛，但在精怪修成正果的传说中，它毕竟不

---

① 《东坡志林》卷三。

② 《右台仙馆笔记》卷七。

占主导地位。至于如《西游记》一类小说中写妖怪的皈依佛法，那是艺术创作，可以暂时搁在一边。就民间的信仰而言，所谓修成正果，绝大多数场合都指它们成了仙，而最有影响的，当然要数狐仙。著名的五通神，尽管与佛教的华光如来相混合，但它们的主要形象，仍是道教的灵官，有关专经、灯仪也杂在《道藏》之中，仙的成分仍是主要的。

妖精与仙的这种交缠，如前面所说，是道教宽容性的表现。然而，倘若我们将视线推到仙的信仰出现的初期，便会发现人成仙与异类成精，在观念上颇有牵缠。

按仙，原作僊，字从"䙴"，即迁。"僊"义为人所变迁。初期设想的仙，身生羽翼，称为羽人。在汉的铜镜等文物的花纹中颇有表现。羽人、羽士后来成了道士的通称，但仙人的羽翼却在道教演变的过程中被洗去了。早期一些反对仙人之说的，如王充斥淮南王仙去之说，正以仙有羽翼作为立论基础。云："案能飞升之物，生有毛羽之兆；能驰走之物，生有蹄足之形。驰走不能飞升，飞升不能驰走：禀性受气，形体殊别也。今人禀驰走之性，故生无毛羽之兆，长大至老，终无奇怪。好道学僊，中生毛羽，终以飞升。使物性可变，金木水火可革更也，虾蟆化为鹑，雀入水为蜃蛤，禀自然之性，非学道所能为也。好道之人，恐其或若等之类，故谓人能生毛羽，毛羽备具，能升天也。"[①] 王充如此立论，当然是抓住早期羽人形象的把柄而言的。如此说来，人的变仙，和物变精怪，在"变迁"这一点上是相通的。由物老成精、精能变人的思维模式，移用至人身，便是长出羽翼，变成"僊人"。具体说来，求仙药便能长生，长生则积精而成仙。二者思路上有相通之处。

不仅如此，早期的有些"仙"，本来就是精怪；有的仙术，又与

① ［东汉］王充：《论衡·道虚》。

招致精怪有关。

仙人和精怪相通的著名例子，莫过于秦汉之际的黄石公。《史记·留侯世家》记张良在下邳圯上遇老父，在几次考察之后，授张良《太公兵法》，并曰："读此当为王者师矣。后十年兴，十三年孺子见我济北，谷城山下黄石即我也。"后十三年，良从刘邦过济北，"果见谷城山下黄石，取而葆祠之。留侯死，并葬黄石。每上冢伏腊，祠黄石"。据此，张良所遇是黄石为原形的精怪。此怪后来被称为黄石公，被看做神仙。张良本人称"愿从仙人赤松子游"，学辟谷导引轻身，即修仙。其神仙信仰，未必与此无关。我们引这则资料，是因为它的时代甚早，在《列仙传》、《神仙传》一类书籍出现以前，没有受到后世神仙信仰者的文饰，可以反映早期神仙信仰与精怪信仰尚可互通的情形。

这种精与仙的交缠，还反映在西汉时流行的某些方术之中。汉武帝时，方士少君言："祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，而海中蓬莱仙者乃可见。"[①] 所谓"致物"，据《留侯世家》司马迁赞语及《史记索隐》，指招来精怪和药物。如此说来，少君炼丹之术，还须请精怪帮忙，足见成仙之说与精怪信奉的脐带尚未割断。此类情况，也表现在黄帝鼎湖仙去的传说中：黄帝骑上了龙背，方能升天。成仙的路途上，尚得请半神半怪的龙来帮忙，这与晚出的淮南王刘安吃了仙丹，鸡犬同升的说法，颇有不同。

这种历史情况，对"成仙"的具体表现，往往产生两种不同的判断，信之者说是"仙真下降"，本人已得道；反对者则说那是精怪现形。东汉末魏伯阳著《周易参同契》，以炼丹（包括内外丹）为仙学正宗，而斥其他当时流行的踏罡步斗、服气及存想通神等法

① 《史记·封禅书》。

为“悖逆失枢机”，其进入仙境的感觉，是“鬼物见形象”，不过是鬼和精魅的现形。其后丹术，特别是内丹中，将未成丹而幻生仙真来降等表现断为“魔试”。而实际上从汉历六朝至于唐，存想、步斗、服气亦皆被视做正法。在这里同一法所得，判断不同，是道派之争的表现。

至于在道教教团以外，则有将道士的“仙去”攻击成精魅作怪的。最著名的例子，是韩愈对谢自然成仙一事的攻击。韩集有《谢自然诗》一首，作于唐贞元十年或稍后，诗云：“果州南充县，寒女谢自然，童騃无所识，但闻有神仙。轻生学其术，乃在金泉山，繁华荣慕绝，父母慈爱捐。凝心感魑魅，恍惚难具言。一朝坐空室，云雾生其间，如聆笙竽韵，来自冥冥天。白日变幽晦，萧萧风景寒。檐楹暂明灭，五色光属联。观者徒倾骇，踯躅讵敢前。须臾自轻举，飘若风中烟。茫茫八纮大，影响无由缘。里胥上其事，郡守惊且叹，驱车领官吏，甿俗争相先。入门无所见，冠屦同蜕蝉，皆云神仙事，灼灼信可传。余闻古夏后，象物知神奸，山林民可入，魍魉莫逢旃。逶迤不复振，后世恣欺谩。幽明纷杂乱，人鬼更相残。秦皇虽笃好，汉武洪其源；自从二主来，此祸竟连连。木古生怪变，狐狸骋妖患。莫能尽性命，安得更长延。人生处万类，知识最为贤；奈何不自信，反欲从物迁。”按韩诗自首至“飘若风中烟”是咏谢自然本事，但判断与常人不同。谢自然，是唐代著名女仙，《白氏六帖》称：“谢自然，女道士也，果州人。居大方山顶，常诵道德经、黄庭内编，于开元亲授紫虚宝经于金泉山。一十三年，昼夜不寐，两膝上忽有印，四壖若朱，有古篆六字，粲如白玉。忽于金泉道场，有云气遮亘一山，散漫弥久，仙去。”唐末杜光庭《墉城集仙录》与白居易说略同，云：谢自然居果州南充县，年十四，修道不食，筑室于金泉山。贞元十年十一月二十日辰时，白日升天，士女数千人咸共瞻仰。须臾，五色云遮亘一川，天乐异香散

漫。刺史李坚表闻,诏褒美之。《集仙录》是女仙的专传,在道教内外影响很大。此两种书,和韩诗所咏,在现象描述上差不多。但一断为谢已成仙,一断之为"凝心感魑魅","狐狸骋妖患",二者水火冰炭,绝不相容。站在旁边去判断,真应了南华真人"此亦一是非,彼亦一是非"的说法。然而若跳出其是非圈子,便可以断定,谢自然不过是正逢云气遮山时死去罢了,有何神异可言?昌黎据精怪作祟斥谢仙去之说,正是五十步笑百步。然而,昌黎此举,乃是巧妙地利用了妖与仙在观念史上的牵缠,尚须溯至神仙信奉的早期,才能明白其辩才之妙的。

韩昌黎是著名的辟佛老的健将,然而对于物魅,他并不否认。著名的《祭鳄鱼文》,便是将鳄鱼当成通灵的精怪看待的。不过,从宗教史上看,仙的信仰与精怪信仰有关,但却是属成熟的人为宗教,将它与精怪观念简单相提并论,并不为同时代人所理解、赞成。

《谢自然诗》是将当时人共指为仙的,断定为妖。至于自称道士而被目为妖的更不乏其例。晋朝,"时暨阳人任谷因耕息于树下,忽有一人著羽衣就淫之,既而不知所在,谷遂有娠。积月将产,羽衣人复来,以刀穿其阴下,出一蛇子便去。谷遂成宦者。后诣阙上书,自云有道术。帝留谷于宫中"。而当时郭璞上书斥谷为"妖异",认为:"阴阳陶烝,变化万端,亦是狐狸魍魉凭假作慝。"[1] 郭璞不怀疑有神仙,其《游仙诗》在当时和以后的文坛上有深远影响,他死后也被当成尸解仙列于仙传。对自称有道术的谷永的斥责是非如何,我们不来管它,但它反映了仙与精魅有难分难解的联系,则是可以断定的。

这种历史的渊源,使得老精物的"成仙",具有多种通途。倘

① 《晋书》卷七十二《郭璞》。

若我们取妖精中的大宗狐仙为例，那么可以说，我们摭拾历代狐妖成仙的“事迹”，几乎与整部道教的修仙术史是平行的、同步的。这儿且捡几件：

1.拜斗

狐要变人，先要戴骷髅拜北斗。段成式《酉阳杂俎·前集卷之十五·诺皋记下》：

旧说野狐名紫狐，夜击尾出火，将为怪，必戴髑髅拜北斗。髑髅不坠，则化为人矣。

拜斗，原是秦汉时流行的巫术。题名葛洪撰的《西京杂记》，记述汉初宫廷中的生活习俗，其中一项是“八月四日，出雕房北户竹下围棋，胜者终年有福。负者终年疾病，取丝缕，就北辰星求长命乃免”。原来当时有北斗注死、南斗注生的说法，死籍由北斗掌管，围棋负者为去掉晦气，故要拜斗。以后此术为道教继承和发展。三国时，东吴大将吕蒙病重，孙权便让道士替吕蒙向北斗乞命。以后，对星斗的祭拜成为道教的一个重要特点。《隋书·经籍志》在概述道教时便称，“夜中，于星辰之下，陈设酒脯饼饵币物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮”。征之道书，这醮星的主要内容为东南西北中五斗。狐的拜北斗，自然是人们依道术中的醮斗构想出来的。

2.依天书修炼

《太平广记》引《河东记》述唐李自良事云：

周从禽，纵鹰逐一狐，狐挺入古圹中，鹰相随之。自良即下马，乘势跳入圹中。深三丈许，其间朗明如烛，见砖塌上有坏棺，复有一道士长尺余，执两纸文书立于棺上。自良因掣得文书，不复有他物矣。遂臂而出。道士随呼曰：“幸留文书，当有厚报。”自良不应，乃视之，其字皆古篆，人莫之识。明旦，有一道士，仪状风雅，诣自良。自良曰：“仙师何所。”道士

曰："某非世人，以将军昨日遏夺天符也。此非将军所宜有，若见还，必有重报。"

又《太平广记》引《灵怪录》记王生故事云：

> 杭州有王生者，建中初，辞亲之上国，收拾旧业，将投於亲知，求一官耳。行至圃田，下道，寻访外家旧庄。日晚，柏林中见二野狐倚树如人立，手执一黄纸文书，相对言笑，旁若无人。生乃叱之，不为变动。生乃取弹，因引满弹之，且中其执书者之目。二狐遗书而走。王生遽往。得其书，才一两纸，文字类梵书而莫究识，遂缄于书袋中而去。

前一故事李自良与狐善了，结果升了官；后一故事王生坚持不肯还书，后遭到报复，书还是被骗走了。这"天符"正是从道教的神书、符书中借用来的。早期道教的创教方式之一，就是宣称获得了"神书"以之宣传教义，吸聚信众。比较早的如干吉宣称在曲阳泉水旁得到神书，称《太平青领书》，以后张角据之创立太平道。《太平青领书》今存，题为《太平经》。其书一百七十卷，极为庞杂。不过据说起先此书只有《本文》两卷，现在称为《太平经复文》，系由符字构成。这类符书，在东汉至三国时间世的，尚有《三皇文》、《灵宝五符》等等，本身篇幅都不大，但可以据之孳郛为庞大的经书。比如《三皇文》的本文只有六百九十余字（以现存者计），但后来据之造成的《三皇经》达十三卷之多。狐狸手上的"天符"，每种篇幅都不大，字形为古篆，都是道教符书及符书文字云篆的表现。第二则故事中言书字似梵非梵，类似古印度文字，使人联想到是受佛教的影响，其实不然。道教的经书中，如《度人经》，确曾用过古印度的材料，道书中也不讳言，经书曾有部分由梵译成华言。梵文经书，不属于佛教，而是古婆罗门教的。据婆罗门经典以造道经，取印度婆罗门教的最高神大梵为元始天尊，始于葛洪，成于其从孙葛巢甫东晋末造

出《度人经》等经典[①]，但是没有留下婆罗门教的原典。以后人们也不大清楚其事，看到梵文便联想到佛教。狐精手上似梵非梵、才一两纸的神书正是道教的符书之一。

狐修仙必用符书，而其中内容，又可移用于人间，人们可向之求术。《广异记》载道士孙甑生事云：

> 唐道士孙甑生，本以养鹰为业。后因放鹰，入一窟，见狐数十枚读书。有一老狐当中坐，迭以传授。甑生直入，夺得其书而还。明日，有十余人持金帛诣门求赎，甑生不与。人云："君得此，亦不能解用之。若写一本见还，当以口诀相授。"甑生竟传其法，为世术士。狐初与甑生约，不得示人，若违者，以当非命。天宝末，玄宗固就求之，甑生不与，竟而伏法。

看来狐精手上的书，与道教的符书，竟是完全相通的。

3. 存想思神

《太平广记》引《传记》载姚坤事，说姚坤常买狐放生，一次被恶僧骗至井下，用大石压住井口。一天，忽有人于井口召坤姓名。谓坤曰。"我狐也。感君活我子孙不少，故来教君。我狐之通天者，初穴於冢，因上窍，乃窥天汉星辰，有所慕焉，恨身不能归飞，遂凝盼注神。忽然不觉飞出，蹑虚驾云，登天汉，见仙官而礼之。君但能澄神泯虑，注盼玄虚，如此精确，不三旬而自飞出，虽窍之至微，无所碍矣。"坤曰："汝何据耶？"狐曰："君不闻西升经云：'神能飞形，亦能移山。'君其努力。"言讫而去。坤信其说，依而行之。约一月，忽能跳出于砲孔中。

这儿说的仙术，是存想、精思之术，即依照规则，将神注于自

---

① 参见拙稿：《度人经与婆罗门思想》，载上海社会科学院《学术季刊》，1993年第三期。

身或虚空，所谓“澄神泯虑，注盼玄虚”。即指此而言。道教认为这法儿炼成了，分形化影、蹈虚蹑空都不在话下，狐就是由此修炼成仙的。故事中的《西升经》约出于晋，不过存想之术的源头尚要早些。晋以后，出现道教的上清派，以存想思神为修仙要术，著名的《上清大洞真经》、《黄庭经》，就是存想思神的专书。这派经梁陶宏景整理发展之后，中心移到江苏的茅山(今属江苏省句容县)。该派在隋唐时影响很大，实际上成为道教的主流，隋唐时的著名道士王远知、潘师正、司马承祯、吴筠等均属该派，诗人李白受的道箓，也是上清箓。由于上清派的影响，存想思神的道术也为社会上人士所广知，上述故事中狐成仙的法术显然即从此搬来。

4. 内丹修炼和采补炼形

上述妖精的修仙术，基本上属于唐以前。唐以后，道教的内丹术有大发展，并成为修仙术的主流，于是从宋以降，特别是明清时期，狐仙的主要修行正法，即是内丹，而自古流传的房中术，流变出一种采补之术，即所谓采阴补阳或采阳补阴，被内丹派斥为邪术。明清时期，采补之术在社会上颇有影响，妖物究属于邪，所以明清时期将妖狐的主要修炼之术看成是采补，而将正宗的修炼之术视为内丹。清纪昀曾记述何励庵之言说：

> 相传明季有书生，独行丛莽间，闻书声琅琅，怪旷野那得有是。寻之，则一老翁坐墟墓间，旁有狐十馀，各捧书蹲坐。老翁见而起迎，诸狐皆捧书人立。书生念既解读书，心不为祸，因与揖让席地坐。问：“读书何为？”老翁曰：“吾辈皆修仙者也。凡狐之求仙有二途：其一采精气，拜星斗，渐至通灵变化，然后积修正果，是为由妖而求仙。然或入邪僻，则干天律，其途捷而危。其一先炼形为人，既得为人，然后讲习内丹，是为由人而求仙。虽吐纳导引，非旦夕之功，而久久坚

持，自然圆满。其途纡而安。顾形不自变，随心而变，故先读圣贤之书，明三纲五常之理，心化则形亦化矣。"[1]

这儿说的狐精修炼成仙的正途为内丹，同时"采精气"即所谓采补，也是基本途径之一，但易入邪僻，则干"天律"，这是由妖入仙之法。内丹之法，稳而安，修时尚需学圣贤之书，实际上正是道教内丹术三教合一思想的表现。

不过，狐成仙大多由正途而成，由妖而仙的险途却是多数精魅在走着的，所以那惹上了妖的，大多会精气被其吸净。袁枚《子不语・东医宝鉴・有法治狐》云："萧山李选民，少年倜傥，烧香佛庙，见美女在焉。四顾无人，遂与通语。女自言姓吴，幼无父母，依舅而居。舅母凌虐，故在此礼佛，愿得佳偶。李以言挑之，女唯唯，遂与归家，情好甚笃。久之，李体日羸，觉交接时，吸取其精，与寻常夫妇不同，且十里以内之事，必先知之。心知为狐，驱之无法。"纪昀则记益都朱天门述其弟子的事说，某书生受变为娈童的杏花精所魅，但仍然比较清醒，看到一些异象后，便拥而问之。"童曰：'公勿怖，我实杏花之精也。'书生骇曰：'子其魅我乎？'童曰：'精与魅不同：山魈厉鬼，依草附木而为祟，是之谓魅。老树千年，英华内聚，积久而成形，如道家之结圣胎，是之谓精。魅为人害，精则不为人害也。'问：'花妖多女子，子何独男？'曰：'杏有雌雄，吾故雄杏也。'又问：'何为而雌伏？'曰：'前缘也。'又问：'人与草木安有缘？'惭沮良久，曰：'非借人精气，不能炼形故也。'书生曰：'然则子仍魅我耳。'推枕遽起，童亦艴然去。"[2] 这些都是精怪以吸入精气为修炼之法的表现。据云，狐狸采补精气成了人形，而一旦失去原来的精气，便前功尽弃，恢复原形。《阅微草堂

---

① 《阅微草堂笔记》卷三。

② 《阅微草堂笔记》卷八。

笔记》卷十四记述说，有书生昵一狐女，但忽然狐女久而不至，一次于丛翳中听到狐女呼唤，告诉书生自己已变回原形，不能与之相见。书生问其缘由，狐泣诉曰："采补炼形，狐之常理。近不知何处一道士，又搜索我辈，供其采补。捕得禁以神咒，即僵如木偶，一听其所为。或有道心稍坚，吸之不吐者，则蒸以为脯。血肉既啖，精气亦为所收，妾入壶颅盖避此难，不意仍为所物色，攫之以归。妾畏罹汤镬，已献其丹，幸留残喘。然失丹以后，遂复兽形，从此炼形又须二三百年，始能变化。天荒地老，后会无期，感念旧恩，故呼君一诀。努力自爱，毋更相思也。"这儿说的"丹"，是指采补所形成，与吐纳炼精气神者不同。

5. 积功成仙

清乐钧《耳食录》二编卷四记一个扶乩所得的狐仙事云，有叫西坡逸叟的渭河狐仙，元末隐山中，明洪武年采药山阳。一次青蛙精作怪，叟承一道士授以桃枝，杀死蛙怪，"叟亦颓倦，弛然僵卧。乃见前道士骑龙按虎来，请叟曰：'余，孙真人也，今来贺尔！'已闻异音仙籁，缭绕霄汉间，遂有彩缯一幅，斜被叟体。道士又遗一葫芦，内贮神丹，曰：'服此长生。'于是凌云蹑虚，顷刻已逝。叟亦惊觉，梦中所授宛然在焉。又于身畔得黄纸，大书'助天仙翁'四字，盖以旌其杀蛙之功也。叟自是服丹勤修，遂登仙箓。"这一事系由扶乩所得，系当时人所信为真实的。故事的用意乃在说明登仙箓者必须积有大功。历代道教理论中都这样主张，宋以后强调得更厉害。道教的劝善文中都提倡广积阴功，才能立定根基，进而修成正果。清代全真派的重要理论家刘一明认为，修成正果，乃是一桩了性达命的大事。"夫性命之学为人生至大之事，又为天下至难之事。是在苦攻殷勤，志念坚固，愈久愈力，有始有终，方能进益。盖以恒久不易之大事，必赖恒久不已之大功而始成。或修桥补路以益人，或施药舍茶以济急，或修庙造观以劝善，

或恤老怜贫以积德，或扶危救难以解厄，或教门出力，大起尘劳，或心地下功，全抛世事，或因正理不明而日穷夜究，或因明师不遇而东访西寻，或遇灾难困苦而志气倍加。见有一善而即为，见有一恶而即去，时时勉力，刻刻用功，寸阴是惜，不使时光一些空过，自然自卑登高，由浅入深，鹤立鸡群，终得高人顾盼。”[1] 西坡逸叟名登仙箓，正是这一思想的反映。

总而言之，妖精的修成正果，由邪而成正、阶妖而为仙，几乎道教徒试用过的一切仙术，都试用过——那试用，当然是在社会上一般人士的心目中。无论是因事附会而成的修成正果的故事，还是扶乩、下神所得的狐仙“自述”，说到底乃是植根于当时当地的社会信仰心理的。

① [清]刘一明：《道书十二种·通关文》。

第七章　精怪的艺术和艺术的精怪

——精怪在中国文学艺术中的踪迹

精怪信仰在中国维持的时间之长，没有另外一种信仰能比得上它。东汉初传进的佛教和东汉末才正式形成教团的道教，是不用说了，就是那些三代祀典中的天神、地祇、人鬼，也仍不及物魅的资格老。因为精怪在中国社会上延续的时间长，涉及到社会生活的面广，很自然的，它成为中国文学、艺术的表现对象。可以说，精怪在古代，是文学艺术最早的母题之一。同时，它所涉足的文学艺术领域又极广。凡诗、赋、楚辞、小说等各种文学领域，建筑、美术、歌舞、戏剧等等造型艺术及综合艺术，都有它的踪迹。倘若随其踪迹漫游，则足以写一部精怪艺术史。这里只是稍作浏览。

一、中国文学艺术最早的母题之一

在各国的文学史上，神话都是最早的文学样式。其实，到了产生神话的时代，人们不仅对于各种事物有了比较清楚的辨别，而且有了对其源流进行探索的兴趣。比起朦胧的精怪观念的产生，肯定要晚得多。原始人的精怪观念和传说，后来也都汇入神话中。所以，仅从观念的历史看，精怪比鬼、神都要早，在原始的口传文学中，有关精怪的形体状说和他们害人、吃人或者助人的表现的叙述，比稍具系统的神话也要早些。从现存的《白泽精怪

图》看，它的性质是一种实用的认识和防范精怪的知识手册，并没有故事情节的叙述，而且其内容又多为后世增衍，《山海经》中的叙述，便更进一步，稍有一点状说和描写了。但《白泽精怪图》、《山海经》中的精怪，在后世的文学艺术中，一再成为重要题材，或成为艺术的修饰、装潢。

中国古代神话在流传中，不少已被信史化。所以关于精怪的不少记载，或用人鬼加以诠释，或将精怪当成人。比如晋干宝《搜神记》卷十六云："昔颛顼氏有三子，死而为疫鬼。一居江水，为疟鬼；一居若水，为魍魉鬼；一居人宫室，善惊人小儿，为小儿鬼。"这些"鬼"原是精怪，在这儿，它们的来历却用人鬼加以解释。关于饕餮也有类似情况。又如古代神话中，日精为三足乌鸦，月精为蟾蜍。而在《山海经·大荒西经》的神话中，十二月为帝俊（即舜）妻常羲所生。在沙坪坝出土石棺画上，蟾蜍有双足直立持杵捣药之像，或说捣药的为嫦娥。袁珂先生推断，古代神话中有蟾蜍为她所变的说法。所以在古代文献中不少精怪的传说已经和其他神话、传说复合在一起，且其中不少已变形。而近、现代仍保留在一些少数民族口头上，或在其巫师、萨满中秘传的神话，便比较质朴。

精怪们的形象，很早便成了绘画和工艺美术的题材。中外岩画、壁画上都曾出现过扮着野兽特征的巫师形象。其中欧洲旧石器时代的壁画上，有头戴鹿角、身穿鹿皮有如动物的巫师。中国信阳楚墓的地饰上，则有鸟形的巫师形象。更早一些，半坡仰韶文化遗址中则有鱼形装饰的人头纹样，其形象与《山海经》中描写的珥蛇巫师形象相似①。巫师的这种装饰，有人认为是借动物通神的表现。窃以为此种装扮，实为模拟当时心目中的神秘对

① 参看赖亚生：《神秘的鬼魂世界》，人民中国出版社1993年版，第205页。

象——精怪。盖当万物有“灵”观念产生以前，原始人崇拜的是某种神秘的自然力，而依卡西尔《神话思维》中的观点，原始人将动物看成这种自然力的代表。当万物有灵观念产生之后，人们崇拜的“神”，亦即各种自然物的精灵，这种精灵，通常采取动物形象或半人半兽的形象（参看本书第一章的分析）。巫师扮成兽形或缀以兽形，实即使自己暂时成为这神灵世界中的一员，因为依原始思维，模拟物与原物可以直接等价。暂时成其中一员，则可与神交通，代神宣言。中国古代祭祀中的“尸”，即以人代人鬼（祖先等），佛教密宗在法事中人观音禅定（使自己在冥思中成为观音），道教在法事中的变神（使法师自己化为三清、太乙、神将等），都是这种巫术和原始思维的演变。因此，我们可以说，目前看到的半人半兽的巫师的绘画，即具有当时人心目中的精怪的形象。说它们是精怪绘画的间接的表现，也是说得过去的。

这种带有动物形状的巫师形象，可以说是精怪形象的间接表现，而其直接表现，在新石器时代的考古发现中，材料也极为丰富。良渚文化中出土的玉器，数量之多，造型之美，使考古、历史和艺术史界为之震惊。玉器上往往出现兽面纹饰。特别值得注意的，是其中玉琮上的兽面纹。琮，历来被视作礼器。依《周礼・春官》的论述，大宗伯用黄琮礼地。依郑玄注：琮其形八面。这是三代礼制。现在见到的琮，有外方形内圆筒形，看来八面之说，也不尽然了。新石器时期，琮的具体使用办法或有不同，但它是用在祭祀神灵的仪式上的，则可以肯定。那么其上所镌的兽面纹系象征着某种灵物。窃以为，其形系当时自然崇拜的表现，乃是以动物的形象拟想崇拜的精灵，亦即神。周制黄琮的八面像地，应当是在人们对大地的性质有了比较抽象的概括认识之后。在原始时代，琮的象征功能主要还是通过其上镌刻的形象来表现的。那么，其兽面纹可能即是良渚文化圈中的大地之神。对地

神形象的描摹，仍是按照精怪的形象构想的。

良渚文化中玉器的兽面纹，有人将之与夏、商鼎器上的饕餮纹联系起来，认为纹饰布局、功能都有一致之处。鼎器上的饕餮纹是良渚文化玉琮上兽面纹的演变[①]。此说颇富启迪，但尚待更多的考古发现加以验证。在新石器时期后期已有饕餮纹实物出土。二里头文化嵌绿松石饕餮纹版，形制、色泽皆佳，有很高的审美价值，其本义，仍是精怪崇拜的一种表现。至于鼎及其他食器上的饕餮纹，据《吕氏春秋·先识》说因它"有首无身"，乃"食人未咽，害及其身"，具有警戒意义，恐怕是后起的说法。春秋时说他是缙云氏之不才子，恐怕也是将精怪人鬼化之后的神话解释。我们在第一章中曾予讨论。这里要补充的是，如果它与良渚文化中的兽面纹确实相关，那么"缙云氏不才子"之说决然可破。因为良渚文化属于长江流域的文化圈，缙云氏为炎帝苗裔，其发源地在今陕西渭河一带，二者地理既远也没有血缘关系。"神不歆非类"。不同族类的供献，本族的神不会受纳。长江流域先住民，不可能将远方不相干的神(或祖先，或图腾)弄来做玉琮上的图饰。这点，目前仍只可存疑。话题还是回到精怪的造型艺术上来。

在精怪的队伍中，龙是老资格的代表，在上古的几个重要部落中，它曾作为图腾出现，故它早已被奉为神物；但在孔子的时代，它仍是精怪的一种。战国时五行观念渗透到动物的分类方法中去，动物被分成鳞、介、毛、羽、裸五虫，除去裸虫即人类，动物界剩下鳞、羽、毛、介四大类，每类有一位领袖，它们是龙、凤、麟、龟，《礼记·礼运》称："麟凤龟龙，谓之四灵。"四灵，似乎是天生的精灵种类。其中麟的地位在上古不显，龟则素称灵异，那壳是

① 参看陈剩勇：《东南地区：夏文化的萌生与崛起》，载《东南文化》1991年第1期。

占卜的宝物。凤有人认为系从殷人的玄鸟图腾演变而来，也有人认为大鹏之鹏，原即是凤。这且不管它，反正它在上古便是一种神异的生物。在殷商前期的玉器中，已有定型化的凤。那是件精美而俏丽的艺术品。凤在封建时代，与龙一起成为帝后的专称，在艺术园地中，它又作为吉祥的象征，或神仙的坐骑经常出现。不过说到资格之老，表现之广，其他三灵皆不能望龙之项背。在新石器时期的考古发现中，有用蚌壳嵌于地上围成的龙。这条蚌龙，被称为华夏第一龙，大约创作于六千年前。其余南北各方的考古发现中，玉龙已有一定数量。这些龙的造型，自然有着某种宗教含义。但放在中国艺术史上，其价值也是十分明显的。龙，其次是凤，在后世的建筑、绘画、装饰美术、工艺美术中，都得到广泛的表现。及青铜时代到来，三代礼器上常有魑魅蝄蜽的形象，我们在第一章中曾作介绍。饕餮、夔、螭龙、龙等老资格的精怪形象，也是各类青铜礼器、用具、武器上常见的纹饰。那些精怪，自然具有信仰含义，但它们同样也创造着某种美的艺术。就绘画史而言，它们不仅是一批不可追摹的作品，也表现了中国绘画、造型艺术的若干特点。王伯敏先生即认为："青铜器上的饕餮纹，明显的反映出民族艺术在表现手法上的特点。在商、周的青铜器中，饕餮纹被普遍应用。这种纹饰，一般以器物的两乳作为双眼，器物的棱角线作鼻梁，又饰之以嘴、两角。它的形状如牛又似虎，也像兕。陕西出土的商代父乙鼎，周代饕餮纹簋等纹饰，都有一定的典型性。"[1] 可见，在中国美术史上，三代有关精怪题材的作品，对于民族风格的形成，具有不可忽视的影响。这些作品形成的是李泽厚先生所说的"狞厉的美"，在中国人审美史上占

① 王伯敏：《中国绘画史》，上海人民美术出版社 1982 年 12 月版，第 20～21 页。

有重要历史地位。

在精怪观念产生的早期，人们便设法支配、镇压或者崇拜之。而其事又集中于巫师。巫，作法中有种种步伐身段。且有时以巫为首，集体鼓舞娱神，它们与舞蹈等表演艺术的前身颇有关系。《九歌》中的“山鬼”，便表现了巫与山鬼对唱的场景。这些，于中国的歌舞、戏剧史都有一定影响。

依王国维的看法，“是古代之巫，实以歌舞为职以乐神人者也。商人好鬼，故伊尹独有巫风之戒。及周公制礼，礼秩百神而定其祀典，官有常职，礼有常数，乐有常节，古之巫风稍杀，然其余习犹有存者。方相氏之驱疫也，大蜡之索万物也，皆是物也。故子贡观于蜡而曰：‘一国之人皆若狂’，孔子告以，‘张而不弛，文武不能’。后人以八蜡为三代之戏礼，(东坡志林)非过言也。”[①]而巫的这种歌舞事神，正是戏剧的萌芽。因为古人的祭祀，常用“尸”以代神。这就有了扮演神的形象的巫：“古之祭也，必有尸。宗庙之尸以子弟为之，至天地百神之祀，用尸与否，虽不可考，然《晋语》载晋祀夏郊以董伯为尸，则非宗庙之祀，固亦用之。楚辞之灵，殆以巫而兼尸之用者也。其词谓巫曰‘灵’，谓神亦曰‘灵’，盖群巫之中，必有像神之衣服形貌动作者，而视为神之所凭依，故谓之曰灵，或谓之灵保。”“是则灵之为职，或偃蹇以像神，或婆娑以乐神，盖后世戏剧之萌芽，已有存焉者矣。”巫师扮的神，和表示敬神的巫的相互酬答，于是开始了戏剧化的表演。巫歌舞事神，“神”的内涵极为广泛，其中便有精怪。按古人所祭之神，有天神、地示、人鬼，也含物彪，即为物之精。从它们发生的历史上考察，物彪的资格最老。那么所谓歌舞事神之神，在原始时代，恐怕

① 王国维：《宋元戏曲考·上古至五代之戏剧》，《王国维遗书》第十五册，上海古籍书店1983年版。

就是精怪的一统天下，其后，其地位隆盛者升为天神、地示，一般者泛称为"百物"。至于人鬼，须得图腾崇拜的历史告一段落，才会成为祭祀的对象。即以王国维提到的楚辞《九歌》言，精怪和由精怪转化来的天神仍占一定地位。领头的东皇太一，算是楚人崇拜的天神，司命系据职司而设想的人格神；《国殇》所祭的对象，是为国捐躯的战士；湘君湘夫人，人解作舜之二妃，若是则亦为人鬼。而山鬼决然是精怪，东君、云中君、河伯都是自然崇拜的产物，历史上曾与"百物"居于同一层次。《九歌》写定，已在战国后期，其中夹杂的精怪之祀的资料颇为重要。《九歌》的表现形式，近代以来，颇有认为是巫与神对唱的，那么有似后世的歌舞剧。至于王国维提到的大傩驱疫，这是以精怪中善而助人的一群对付恶而害人(带来疾疫)的精怪的摹拟战斗。有人扮方相及十二神兽，其中侲子有唱，想来亦有些身段的表演，不过所驱的对象方良，似乎是不出场的。

王国维的观点影响深远，但今人任半塘先生认为其说中尚有未曾深讨之处。任先生认为我国戏剧起源，应溯及周代的戏礼——蜡祭；而文献上并未提及蜡祭中有巫参与。

按戏剧起于蜡礼之说，初见于苏东坡。他在《东坡志林》中说：

> "八蜡"，三代之戏礼也。岁终聚戏，此人情之所不免也。因时以礼义，亦曰不徒戏而已矣。"祭"必有尸，无尸曰"奠"；始死之"奠"与"释奠"是也。今蜡谓之"祭"，盖有尸也。猫虎之尸，谁当为之？置鹿与女，谁当为之？非倡优而谁？"葛带榛杖"，以丧老物；"黄冠""草笠"，以尊野服：皆戏之道也。子贡观蜡而不悦，孔子譬之曰："一弛一张，文武之道。"盖为是也。

东坡所说的"蜡"，所祭的内容有八类，其中有先啬(神农氏)、后

稷、农(农官)、邮表畷(田间休憩的邮亭和道路)、猫虎、坊(堤坝)、水庸(潴水池)、昆虫。其中包含了祖先神、功臣的人鬼、建筑物和动物几类。所以《礼记·郊特牲》说:“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。郊之祭也,大报本,反始也。天子蜡八。伊耆氏始为蜡。‘蜡’也者,索也。岁十二月合聚万物,而索飨之也。”足见其祭祀的对象为“合聚万物”,即所谓万物之精灵,猫虎、昆虫及无生命的建筑物,只是其中的代表。之所以选中它们,是同它们与农事生产有关——有利者报其功,害者(如昆虫)令其息。至于其仪,《郊特牲》也有介绍:

> 皮弁素服而祭:素服,以送终也;葛带榛杖,丧杀也。蜡之祭,仁之至,义之尽也!黄衣、黄冠而祭,息田夫也。野夫黄冠;黄冠,草服也。大罗氏,天子之掌鸟兽者也,诸侯贡属焉。草笠而至,尊野服也。罗氏致鹿与女,而诏客告也,以戒诸侯曰:“好田、好女者亡其国!”

东坡所撮述的便是这其中的一些节目①。他的过人之处,在于指出其仪中必有尸,尸由人扮演;其事由倡优为之;所谓葛带榛杖、黄冠草笠云云,“皆戏之道”,犹今所谓戏装、道具。

这八蜡之祭中的表演,当时曾达到“一国之人皆若狂”的地步。《礼记·杂记下》:“子贡观于蜡。孔子曰:‘赐也,乐乎!’对曰:‘一国之人皆若狂!赐未知其乐也。’子曰:‘百日之蜡,一日之泽,非尔所知也!张而不弛,文武弗能也;弛而不张,文武弗为也;一张一弛,文武之道也。’”

---

① 见《东坡志林》卷二。这祭中包含着一些曲折的情节,《郊特牲》边叙边解释其义,所以整个过程的情节介绍便不怎么清晰。其中大罗氏上场“致鹿与女”,可能原与祭猫虎有关。但在周代的演出,却穿插了一种政治道德的训诫,有模拟王的训示诸侯:“喜欢田猎和女色的,必定要亡国!”

子贡据祭须肃敬的古训，对这种表演颇不以为然。所以孔子用“文武之道一张一弛”来教育他。夫子对在严肃的祭祀中，杂以戏剧化的表演以娱人，是肯定的，这且不论。

任半塘先生对东坡之说十分赞赏，在其名著《唐戏弄》的《补说》中，首列《戏礼——周代蜡祭》，详尽发挥戏剧起于戏礼之说。

任先生称蜡祭为周礼。依《礼记》所载的具体节目，可以肯定为东周的制度无疑，但《礼记》又明确说“伊耆氏始为蜡”，其源远在原始社会末期。如果是这样，对精怪的祭祀和中国的戏剧源头接上关系，确实要古老得多。

精怪那么早便与中国的文学艺术建立联系，一则因为它在中国文化史上出现极早。在原始时代，观念尚未分化成各种形式，各种思想和文化形式的萌芽，几乎都包裹在原始宗教的观念之中，而这其中精怪或自然物的精灵，既据有十分重要地位，其余的思想形式和艺术形式的萌芽，便不能不与之挂钩，或解释它或表现它。这是就它在文化史上的地位而言。另外，很重要的一点是，如第一章所讨论过的那样，精怪观念的核心，是精怪的意象，即是说，它的出现，完全是在形象思维的领域中的事。这一点，恰恰是与文学、艺术的思维方式共通的。

二、从志怪到着意创作

从中国小说的发展史来看，最初出现精怪的文字记载，基本上是讲述其形状、名称和对付方法；到魏晋以后，才大量出现有关精怪的故事描述，小说史上称为志怪；迤及隋唐的传奇，方出现对精怪题材的用心的刻划、创造。以后千姿百态的精怪文学形象便不断涌现，无论后来的话本、拟话本，或长篇的神魔小说中，都有其踪迹。从志怪到着意创作，是有关精怪题材内容的文学创

作发展的典型道路。我们若将目光转到其他艺术领域,这样的过程也是存在的。比如九鼎上的"百物",原是记精怪的形状,帮人识别的,而后世画家、工艺美术家画鬼、画狐,做有关的工艺品,便是倾注自己心血的艺术创造。其间的演变之迹,也有线索可寻,只是不像小说史那么分段清晰罢了。

(一) 为精怪立传

有关精怪的神话、传说,在《山海经》、《白泽图》、《九鼎记》一类书中早有记载。不过,那种记载,乃是以实用的目的为主,所以通常只限于记其状及对付方法,《山海经》中偶尔载其有关神话故事,也仅以交待其来源为限,三言两语说一点片断。可以概而言之,那些书,对精怪是以"记物"为主。而稍具情节,述其始末,以记相关之"事"为主的实大量出现于魏晋至六朝的志怪小说中。

志怪一词,最初见于《庄子·逍遥游》:"《齐谐》者,志怪者也。"那"怪",是一些稀奇古怪、常识所难见的事物,比如高飞九万里的大鹏鸟之类,想来其中定记有大量的精怪事状,可惜的是它没有保留下来,只从《庄子》中见其一鳞半爪,其瑰丽浪漫之气尚稍能感受到。先秦诸子书中多设寓言,大鹏能变,小鸟能言,桃梗土偶会对话,自然都是作为说理的手段派着用场。这种手法,最初是否受到精怪信仰、传说的启发,与《齐谐》一类志怪的书有何联系等等问题,颇值得探讨。假如仅从记其物而言,上述《山海经》等都应划人志怪的范围。不过,从比较集中出现此种书的专集而且述事较详而言,它盛于魏晋。

魏晋时的志怪,其内容主要在鬼、神、精怪——包括五行休咎意义上的妖怪。为什么它会兴起,鲁迅在《中国小说史略》第五篇中曾作分析:"中国本信巫,秦汉以来,神仙之说盛行,汉末又大畅巫风,而鬼道愈炽,小乘佛教亦入中土,渐见流传。凡此皆张

皇鬼神，称道灵异，故自晋讫唐，特多鬼神志怪之书。"先生的分析大致符合当时实际。不过就目前尚存作品分析，志怪总体上受道教影响较深。从此类作品中涉及道教内容的数量和作者对道教的关系上都可以看出。《搜神记》的作者干宝，与道士葛洪是好朋友，所记的故事，一部分与葛洪的《神仙传》相重。《拾遗记》的作者王子年，也是一个好道的人物。另外如《玄中记》书名显然与道教有关，《续齐谐记》为齐道士吴均所撰。至于托名汉代东方朔、郭宪等撰的《海内十洲记》、《神异经》、《汉武帝内传》、《洞冥记》等等志怪书，基本上为宣扬道教神仙之说而撰。《搜神记》、《拾遗记》等多记精怪故事，出场收怪的多为神仙、高道，都具有为精怪立传的性质。一些受佛教影响较深的作品，如《祥冥记》等则多言人鬼及报应故事。特别有象征意义的，是干宝所得的"鬼之董狐"的雅号。《晋书·干宝传》称干宝以《搜神记》三十卷示刘惔，惔曰："卿可谓鬼之董狐也。"董狐，是春秋晋的良史，以秉笔直书出名。干宝曾领国史，其雅号或者从其职务中生发而出。但更重要的是，他是以史笔记神怪，以"明神道之不诬"。他在《搜神记·序》中称："夫书赴告之定辞，据国史之方策，犹尚若兹，况仰述千载之前，记殊俗之表，缀片言于残阙，访行事于故老，将使事不二迹，言无异途，然后为信者，固亦前史之所病。然而国家不废注记之官，学士不绝诵览之业，岂不以其所失者小，所存者大乎！今之所集，设有承于前载者，则非余之罪也。若使采访近世之事，苟有虚错，愿与先贤前儒分其讥谤。"以议论记述史事自任，以神怪为实有，志怪与著史同论，是魏晋六朝志怪的共同特点。

当然，作为志怪小说，撰写者的原意，仍是当鬼神精怪为实有，所以仍是将之当成某种知识来写的，比较少自己的创造。比如《搜神记》卷十八，叙述说安阳城南一亭中有怪，寄宿者往往被害。有一人明术数的书生宿于其中，"半夜后，有一人着皂单衣，

来往户外，呼亭主。亭主应诺，问亭中有人耶？答曰：'向者有一书生，在此读书，适休，似未寝。'乃喑嗟而去。须臾复有一人冠赤帻者，呼亭主问答如前，复喑嗟而去，既去寂然。书生知无来者，即起诣向者呼处，效呼亭主，亭主亦应诺，复云：'亭中有人耶？'亭主答如前。乃问曰：'向黑衣来者谁？'曰：'北舍母猪也'。又曰：'冠赤帻来者谁？'曰：'西舍老雄鸡父也。'曰：'汝复谁耶？'曰：'我是老蝎也。'于是书生密便诵书，至明不敢寐。天明，亭民来视，惊曰：'君何得独活？'书生曰：'促索剑来，吾与卿取魅。'乃握剑至昨夜应处，果得老蝎，大如琵琶，毒长数尺；西舍得老雄鸡父，北舍得老母猪。凡杀三物，亭毒遂静，永无灾横。"那显然与《抱朴子内篇·登涉》述用照妖镜杀狗妖的故事一样，目的都是提供一种识别精怪的方法。那办法，似乎也不怎么复杂。见怪而装怪，套问出精怪的来历，到了白天，将它们的原形杀死。干宝记的这一故事稍具情节，所以给人提供的"经验"也较具体一点。到了不信精怪的时代，人们便将它当成一个有趣的故事来看待了。

志怪小说中涉及到的精怪，比起《白泽图》等来，多具体的禽畜和大树等植物成精作怪，而那些委蛇、庆忌之类却很少提到。因为其事都为人妖交往，或相互防范，或相互伤害，也有相互恋爱，所以大量的精怪都是人所熟知之物变幻的。其中妖狐的故事便颇有份量，我们在第二章中已引用过。

志怪中的大多数故事，都是粗具梗概，述一件事的始末。不过也有附会以史事的，比较地曲折有趣。比如《拾遗记》卷七记虎枕成精说："咸熙二年，宫中夜异兽白色光洁，绕宫而行。阉官见之，以闻于帝。帝曰：'宫闱幽密，若有异兽，皆非祥也。'使宦者伺之。果见一白虎子，遍房而走。候者以戈投之，即中左目。比往取视，惟见血在地，不复见虎。搜检宫内及诸池井，不见有物。次检宝库中，得一玉虎头枕，眼有伤，血痕尚湿。帝该古博闻，云：

'汉诛梁冀,得一玉虎头枕,云单池国所献。检其颔下,有篆书字,云是帝辛之枕,尝与妲己同枕之。是殷时遗宝也。又按五帝本纪云:帝辛殷代之末,至咸熙多历年所,代代相传。凡珍宝久则生精灵,必神物凭之也。'"枕头成精,就古人信奉而言,并不怎么奇特。这枕头的来历,说是帝辛之枕,和妲己一起睡过的,那由头便不同了。

(二)对精怪题材的着意创作

唐代传奇盛行,小说的创作,进入一个新的繁荣阶段。传奇的题材,比起六朝的志怪和志人小说来,都广泛得多,其写事状物的艺术手腕也高出一筹。传奇作品也有不少以精怪为题材。这类作品,有的学者称以传奇法写志怪。实际志怪与传奇作为文学流派,历史影响不同。明清时期的笔记小说中,有追仿六朝志怪的,如《阅微草堂笔记》;有发扬传奇光彩的,如《聊斋志异》。传统不同,价值也不同。继传奇之后,宋元话本小说及其后的拟话本小说,涉及精怪的题材也有不少,其著意于创作的情形一如传奇,而不似志怪传统的述而不作态度。在这些文学作品基础上形成剧本,则是再创作;演员依剧本演出,又有自己的艺术创造。这些创作,都有民间的精怪信仰为蓝本,但对它的剪裁、加工、粉饰既多,难寻出其原型。有的干脆就是借着一点精怪的由头,率意发挥衍演成离奇曲折的小说。这其中有借小说进行人身攻击的,如《补江总白猿传》;有偶因前人作品中的典故,演变成小说的,如《王榭》;有取志怪中的手法为机杼,填以精怪故事,进一步状写奇幻的,如《南柯太守传》。

《补江总白猿传》撰者不详。叙述梁末欧阳纥挈妻征桂林,妻被山中千年白猿掳去。后来纥与被掳妇女设计杀了白猿,但纥妻已有孕,回来后生下子询,状类猕猴。这个故事在唐宋时流传颇广,《新唐书·艺文志·子部小说家类》录入。《太平广记》卷四百

四十四收入时改题《欧阳纥》。鲁迅《唐宋传奇集》辑入，其《稗边小缀》，引宋陈振孙《直斋书录解题》："《补江总白猿传》一卷。无名氏。欧阳纥者，询之父也。询貌猕猿，盖常与长孙无忌互相嘲谑矣。此传遂因其嘲广之，以实其事。托言江总，必无名子所为也。"复加申说云："长孙无忌嘲欧阳询事，见刘悚《隋唐嘉话(中)》。其诗云'耸膊成山字，埋肩不出头。谁家麟阁上，画此一猕猴！'盖询耸肩缩项，状类猕猴。而老玃窃人妇生子，本旧来传说。汉焦延寿《易林》(坤之剥)已云：'南山大玃，盗我媚妾。'晋张华作《博物志》，说之甚详(见卷三异兽)。唐人或妒询名重，遂牵合以成此传，其曰'补江总'者，谓总为欧阳纥之友，又尝留养询，具知其本末，而未为作传，因补之也。"鲁迅已将这小说的始末、渊源讲得很清楚。创作的直接动机，是为了攻击欧阳纥的儿子欧阳询，借长孙无忌的雅谑，编成一个人猿结合生下欧阳询的故事。我们要补充的是，桂林一带原来多猿猴，所以也多猴神、猴妖的传说，这又是将故事发生地放在桂林的重要原因。

《王榭》，见宋刘斧《青琐高议》别集卷之四。描写唐富商王榭，航海去大食(今阿拉伯半岛)。航程四月余后，遇风涛，飘泊至一岛，和那岛上乌衣国的女子结婚。后来那女子父母送王榭回家，王闭目坐在飞毡上，耳闻波涛之声，开目已抵其家。四顾无人，惟梁上有双燕呢喃，乃知所止之国为燕子国。其事流传之后，人称王榭所居巷为乌衣巷。并引刘禹锡《乌衣巷》诗以证"王榭之事非虚矣"。实际上，刘禹锡有《乌衣巷》诗云："朱雀桥边野草花，乌衣巷口夕阳斜。旧时王谢堂前燕，飞入寻常百姓家。"为一吊古之作。乌衣巷为南朝京都的一条巷子，里面多住名门士族，王、谢二家，即东晋士族的代表。"旧时王谢堂前燕"，改成"王榭堂前燕"，衍出一个历尽艰险的人与异类婚配的故事。鲁迅先生说它"殊乏意趣"。但这般故事，有如游戏笔墨，不求刨根问底，只作故

事读，还稍有些可读性。

《南柯太守传》，唐李公佐撰。《太平广记》卷四百七十五引题作《淳于棼》。叙述淳于棼梦入槐安国，招为驸马，在国中多建功业，后在南柯太守任上守郡二十年，风化广被，百姓歌谣，因而升为台辅。及公主亡去后，受谗言所伤，被送归故里。梦醒后棼与朋友掘开大槐树下蚁穴，原来所谓槐安国，便是蚂蚁国，南柯郡，便是槐树南枝。整个故事颇奇幻有趣。李公佐为传奇名家，手笔非凡。不过，这一创作，其基础是人妖恋爱的信仰、传说，而其以梦境写之，又受到《搜神记》焦湖庙故事(《太平寰宇记》百二十六引，今本《搜神记》无)的启示："焦湖庙有一玉枕，枕有小坼，时单父县人杨林为贾客，至庙祈求。庙巫谓曰：'君欲好婚否？'林曰：'幸甚。'巫即遣林近枕边，因入坼中。遂见朱楼琼室，有赵太尉在其中。即嫁女与林，生六子，皆为秘书郎。历数十年，并无思归之志。忽如梦觉，犹在枕旁，林怆然久之。"这一故事被唐李既济改写成《枕中记》。《南柯太守传》显然也是借鉴《搜神记》手法，不过将梦境改成蚁国罢了。

上述三例，都是唐、宋时人对精怪题材著意创作的例子。这种创作，与志怪当然不同。志怪是将神怪当成实有的，将有关故事记述下来，带有为它们立传的性质，所以干宝会有"鬼董狐"的雅号。而从隋唐历宋至于清，传奇、话本，拟话本等小说，取精怪题材的创作，再创作，精怪只是作者手上的创作素材，它们可以被虚构，可以被改写，且倾注着作者的情绪、愿望，映现着作者对生活的感受。正因为此，它们与志怪相比便有较为广阔的社会内容。

唐以后，精怪题材的创作兴盛。就短篇的笔记小说而言，唐的传奇是一个高峰。明清时期，特别是清代前期、中期，以《聊斋志异》为代表，又是一个新的高峰。蒲松龄的《聊斋志异》的艺术成就，素有定评。其中不少名篇，堪称笔记小说的典范。比蒲松

龄稍后的纪昀却对之颇不满意，尝曰："《聊斋志异》盛行一时，然才子之笔，非著书者之笔也。虞初以下，干宝以上，古书多佚矣。其可见完帙者，刘敬叔《异苑》、陶潜《续搜神记》，小说类也；《飞燕外传》、《会真记》，传记类也。《太平广记》，事以类聚，故可并收。今一书而兼二体，所未解也。小说既述见闻，即属叙事，不比戏场关目，随意装点。伶玄之传，得诸樊嫕，故猥琐具详；元稹之记，出于自述，故约略梗概。杨升庵伪撰《秘辛》，尚知此意，升庵多见古书故也。今燕昵之词、媟狎之态，细微曲折，摹绘如生。使出自言，似无此理；使出作者代言，则何从而闻见之？又所未解也。留仙之才，余诚莫逮其万一；惟此二事，则夏虫不免疑冰。"[1]这个意思，鲁迅先生曾予撮述："(一)体例太杂。就是说一个人的一个作品中，不当有两代的文章的体例，这是因为《聊斋志异》中的长文章是仿唐人传奇的，而又有些短的文章却像六朝的志怪。(二)描写太详。这是说他的作品是述他人的事迹的，而每每过于曲尽细微，……其中有许多事，本人未必肯说，作者何从知之。"[2] 原来纪昀所主张的，是追摹志怪的传统，就文学主张而言，比《聊斋志异》落后得多。不过在他同时却有一批人支持其说，以后也有人追随他的《阅微草堂笔记》文风。

如果将有关精怪的记述、创作放在中国文化史的天平上来评价，那么应当说，传奇，及话本乃至神魔小说，着意的是对精怪形象的精心刻划，其中优秀的作品，提供给我们的是美的艺术形象。而志怪类的作品，较为真实地记述了历代对精怪的信仰事象，当时的人们对精怪的观念和体验，提供给我们的是中国风俗史的一个侧面的资料。相对而言，它们保留下来某一时代关于精

---

① 见纪昀门人盛时彦《姑妄听之跋》。

② 《中国小说的历史变迁》。

怪信奉的特征、表现和传说较多。以《聊斋志异》与《阅微草堂笔记》的写作手法而言，前者多狐鬼形象塑造，在这些形象中，较多地倾注了留仙自己的生活理想、对现实的态度；后者简略记述当时有关精怪的传说，表达的是社会上对精怪的一般态度，有时借狐鬼说点道理，抒发的是作者对狐精本身的理解。前者曲折繁复，颇多华采；后者平铺直叙，简括朴实。

就文学标准而言，纪昀指责"聊斋""细微曲折、摹绘如生"，适是"聊斋"的长处，也是从传奇问世以来，话本、拟话本、神魔小说中的优秀作品的长处，同样也是据之改编的各类戏剧等表演艺术所追求的长处。正是因为做到了这一点，才使得一个个精怪形象凸现了出来，活了起来。这样我们才有白娘子、小青，有孙悟空，有青凤，有黄英，有绛雪，也才能勾勒出妲己的妖妄，鲭鱼精的善幻……。在精怪文学、艺术的创作中真的做到"细微曲折、摹绘如生"，那艺术的生命才算真正高扬了，不朽了。

三、神魔小说中的精怪

明代，长篇小说的创作大大超过前朝，出现前所未有的高潮。鲁迅先生曾说："明之中叶，即嘉靖前后，小说出现的很多，其中有两大高潮：一、讲神魔之争的；二、讲世情的。"[①] 与此说对应，在《中国小说史略》中专列《明之神魔小说》和《明之人情小说》两个标题。神魔小说的说法，一直沿用至今。

明的神魔小说，据刘世德介绍，共约二十六部[②]。其中有的

① 《中国小说的历史变迁》第五讲。

② 刘世德：《变化多端的神魔小说》，载《神怪情侠的艺术世界》，中共中央党校出版社，1994年1月版。

是以宣扬神仙、菩萨的出身得道为主的，比如《南海观音菩萨出身修行传》述观音成道故事；《天妃济世出身传》讲述妈祖出身、显灵故事；《八仙出处东游记》叙述八仙的出身和仙迹；《北方真武祖师玄天上帝出身志传》，写明代显赫一时的玄天上帝的成道经过和灵迹。有些是以少量史事为背景，以神魔之战为线索，比如《三宝太监西洋记》，以郑和下西洋为背景，而铺述佛、道与妖魔之战；《封神演义》以周武王伐纣为背景，渲染神魔大战；《三遂平妖传》和《新平妖传》以北宋镇压贝州王则造反为背景，辅之以正法与妖法之战。在这些小说中，"妖魔"基本上处于被镇压被收服的地位。也有一些以妖精或原为精怪的妖神为中心，描写它们出身、成道修成正果的，如《华光天王南游志传》写五通成道始末；《西游记》实际的主角是孙悟空，从大闹天宫到成为战斗胜佛，写其由妖而佛的成道历程。这些小说，艺术质量有高低，社会影响有大小，无法一概而论。就中，《西游记》无疑是公认的上乘之作。有人将之与《水浒》、《三国演义》、《金瓶梅》列为明代小说中的四大奇书。又有人将它与《三国演义》、《水浒传》、《红楼梦》列为中国四大古典小说。就我们的论题而言，着重要分析的是《西游记》、《封神演义》、《华光天王南游志传》、《平妖传》等书。

（一）精怪活动的广阔空间

神魔小说中精怪或充主角或充配角，地位虽则不同，但因其书篇幅巨大，便有广阔的艺术空间可以供其驰骋。其中一些比较优秀的作品如《西游记》等，都是糅合了许多长期积累的素材，复加再创作，才成为庞大的精怪系列描写的。

《西游记》一百回，通常题明吴承恩著。但历史上和当前的学术界，都有过不同意见。明末，即有人将它与李志常的《长春真人西游记》混淆起来，题做丘处机撰，当它是以小说的形式描写内丹修炼之术的。明末清初黄周星、清初的悟一子陈士斌、悟元子

刘一明，及著名学者尤侗等，都以内丹说加以点评。说丘处机著，自然不确，因为连那本《长春真人西游记》也是他徒弟作的，而那本《西游记》现存明《道藏》，是叙述他应召往雪山（今阿富汗境内）见成吉思汗始末的，是实录性的著作，若要依旧办法归类，应当属史部、地理类。不过，《西游记》回目多采用内丹术语，诸如金公、木母、心猿、姹女等等皆常出现，使人怀疑它与内丹修持有关。现在一般通题作明吴承恩著，不过也有不同意见。从历史考索，在《永乐大典》中已引及"魏征梦斩泾河龙"的故事，标明引自《西游记平话》，内容与今本《西游记》基本相同，朝鲜《朴通事谚解》也概述过车迟国斗法故事的片断，另有七条注文也涉及《西游记平话》的一些主要情节。如说孙悟空"神变无测，闹乱天宫"，偷去仙桃园蟠桃，老君灵丹药，王母绣仙衣，被捉后给唐僧当了徒弟，取经过程包括"初到师陀国界遇猛虎毒蛇之害，次遇黑熊精、黄风怪、地涌夫人、蜘蛛精、狮子怪、多目怪、红孩儿怪……又过棘钩洞、火焰山、薄屎洞、女人国，及诸恶山险水"，"在路降妖去怪，救师脱难，皆是孙行者神通之力也"。《西游记》在此基础上复加增衍和创作，成为八十余万字的洋洋巨著。后来又有人著过若干种续书，《西游补》、《后西游记》等等都是续书中较佳者。

《西游记》涉及的精怪种类之全罕有其匹。它的主角孙悟空是猴精，实际上是灵石所孕，究其根底，为无生物所化的精灵。而其中大多数妖怪的原形都属于动物，如狮、虎、狼、熊、象、大鹏鸟、犀、狐、牛、鳖、鼠、蛇、蝎、蜈蚣、蜘蛛、鱼、鼋、龙、蛟蜃等；也有一部分原形为植物，如松、竹、枫、桧、杏等等。此外也有些原是天上的神仙偷逃下界做"妖怪"的。有趣的是，其中不少精怪都组成家庭，或有亲属关系。比如牛魔王娶了罗刹女铁扇公主为妻，又娶了玉面狐狸。罗刹是印度传说的妖魔，牛魔王是中国原有的精怪，两妖结婚，大约是杂交优势，生下的红孩儿特别厉害，年方七

岁，便闹腾得观音亲自出马才将之收住。红孩儿又有一个叔父叫如意真仙，占了女儿国正南解日山上的落胎泉，与悟空作对。各种妖精脾气、性格，也各有特色，不少被写得栩栩如生。

《封神演义》又称《封神榜》、《封神传》，是明代的著名神魔小说。其作者在通行本上题作许仲琳，但据张政烺、孙楷第、柳存仁诸先生考证，其作者当是明代道士陆长庚。

陆长庚(1520—1606年)名西星，号潜虚，扬州兴化县人。他才华横溢，但九次参加乡试未中，因而着道士服，后又自言吕洞宾降临其北海草堂，亲授丹诀，宣称得内丹真传，开创内丹东派。陆西星虽自称道士，但并未住庙出家，也未受戒或得箓。所以其道教思想和对道教尊神的称谓以及位次安排上都有自己的特点。

《封神演义》借武王伐纣的历史故事演说三教封神的神话。三教指的是阐教、截教和人道。前两者是作者所拟的道教中的派别。“阐教”两字见葛玄《道德经序》：老子“阐教八方诸天”。截教不知所出。阐教和截教的二教对立，是道教内部长期来正道与邪道争论的反映。阐教中都是道德高尚正道修行的真仙或正神，截教则鱼龙混杂，出身不正，左道旁门。有人认为，截教的通天教主及各种魔道邪神，是代表明代那些围绕皇帝打转转的道流败类的。不过，这两教的教主老子、元始和通天教主倒是师兄弟，鸿均一道传三友，他们的老师是鸿均老祖。鸿均即大均。古人制陶用均轮，因此认为天地造化万物，犹如大均。道家、玄学家、道教徒都使用过鸿均的概念，是造化的形象表达，而不是神名。陆西星虽称道士，实际上只继承和发展了内丹术，他构想出鸿均老祖为最高尊神，在道经中并无根据。

《封神演义》构想的世界有仙、神、人、鬼。仙为最高理想，神是由元始天尊封诰的死亡灵魂，仙人中间有不少是佛教的菩萨。

西方教主准提、接引道人等等，他们都比鸿均低一辈。而燃灯、普贤、文殊、瞿留孙、慈航派作元始弟子，鸿均弟子的弟子，这些都表现了作者心目中，道高于佛的思想。

《封神演义》的艺术造诣不及《西游记》，但其中对妖怪的描写也有不少精彩笔墨。它所写的精怪，同样取材广泛，各种类型的都有。哪吒是灵珠转世，石矶系顽石成精，马善为灯焰通灵，轩辕坟三妖中有个玉石琵琶精，原形都属于无生物；神荼、郁垒为棋盘山桃柳之精，其余狮、象、犼、猪、羊、犬、猿、狐、孔雀、大鹏、雉鸡、龟、鲤、龙等变成的妖精更是不计其数。其妖精有修成正果的，有助纣为虐的，有扰乱生民的，也有在洞府潜修糊里糊涂被卷进是非堆中的，种种形象，参差不齐。其中轩辕坟三妖，可以说是邪恶的典型。特别是为首的狐狸精，化为妲己迷惑纣王干尽恶事，读之令人发指。这是其中塑造得较为成功的。有的妖精本事高强，比如孔雀精孔宣，别说天皇时便得道的大鹏雕不是其对手，被打得羽毛纷坠，跌落尘埃，便是元始高徒燃灯道人也束手无策。最后它被西方准提道人收去。孔宣的形象受到密宗孔雀明王的启示，故法力高出一筹。《封神演义》中的妖精常常结党成群，比如姜子牙收服的五方之妖（按：即所谓五酉的形象）、轩辕坟三妖都是，而梅山七怪妖党更盛。妖精出现形成系列，对强化和特化其艺术形象都有便利之处。

《三遂平妖传》，明初罗贯中著。《新平妖传》，系冯梦龙在罗书基础上增衍、改编而成，在艺术上比前者成熟，故事也较完整。该书以平定宋代贝州王则起义为线索，状写正法与妖法的斗争。罗贯中写的《三遂平妖传》，本来圣姑姑等人施行妖术，其人倒不一定是妖精，同时书中描写所“平”的对象王则，确也曾被怀疑过与“妖法”有关。据宋王铚《默记》述李教事，便是与此有关的旁证。“李教者，都官郎中昙之子，自少不调，学左道变形匿影飞空

妖术。既成而精，同党皆师而信服焉。昙之母以夏月昼寝于堂，而堂阶前井中，忽雷电霹雳大震，续有黄龙自井飞出。昙母惊起，开目见之，怖投床下径死。家人徐视之，乃教所变，龙即教也。昙见母死，吼怒杖之垂尽，逐出。教益与恶少薄游不检。一日，书娼馆曰：'吕洞宾、李教同游。'昙知其尚存也，遣人四出捕之，寻获矣，教皇窘自缢死。久之，王则叛于贝州，其徒皆左道用事，闻教妖术最高，声言教为谋主用事。朝廷亦知教妖术最高，果为则用，不可测也。闻之大骇，捕昙及教妻儿兄弟下狱，冀必得教。虽昙言教逐出即自缢死，终不信也。又于娼馆得教所题'教与吕洞宾同游'，又诏天下捕李教及吕洞宾二人。会贝州平，本无李教者，始信其真死矣。乃独令捕吕洞宾，甚久，乃知其寓托，无其人，乃已。虽知其贝州无李教，所部监司、太守如张昷之、张存十数人前皆重贬，昙责昭州别驾，教妻子皆诛死。"这个李教不过会点幻术，但在王则起义的背景下，统治者却对之惊恐失措。因为他们深知"左道"与农民起义结合，极易掀起社会风暴。罗贯中所写的"平妖"，其历史的影子即在此。后来，冯梦龙取罗本平妖传，改编成《新平妖传》，前而添上十五回，先叙述袁（猿）公将天书刻于石壁，后来为蛋子和尚描摹携至人间，实际上将那"法"，说成是天上的正法，而将圣姑、左黜、胡媚儿写成狐狸精一家子，点明行法帮王则造反之人为妖精。这么一来，所平之"妖"倒不全系于法，而系于人了。看来人行妖法，或妖精行正法，对小说家言，并不重要。《平妖传》是汲取了以往传奇、平话中的故事形成系统的长篇的。经冯梦龙改编成《新平妖传》后，质量大有提高。就对精怪的描写来看，其吸取了《吴越春秋》中越女与袁（猿）公斗剑等传说，先从袁公得道又盗书写起，再写蛋子化为和尚，然后衍出一个自然精灵化为人的情节，复以狐狸识天书、学成法术鼓动王则造反及遭镇压为主要内容来撰写，于是正邪善恶各类精怪形象

都出现了。

《南游记》又名《华光天王南游志传》，明余象斗撰。该书后来与吴元泰的《八仙出处东游记》、杨志和节写本《西游记》以及余象斗《北方真武祖师玄天上帝出身全传》（简称《北游记》）合刊为《四游记》，明末流传颇广。《南游记》的主角华光天王即五通、五显、五圣。我们在第二章中讨论过五圣信仰的演变。在宋代五通又得五显的封号，明《道藏》中有关他们的灯仪、经书，已将之与华光混而为一。不过，知其底细的人，总当他们是妖神。《南游记》描写华光从精怪修成正果，被封为佛中上善五显灵光大帝的历程。据书中说，华光原是如来佛前的妙吉祥，在独火大王欲放火烧他时，他曰："你这妖怪，你那火如何烧得我？我乃如来法堂前一盏油灯，昼夜煌煌，听经问法，灯花堆积。一日如来念咒，咒成人身。我这火之相，火之灵，火之听，火之起，你焉能烧我？你这妖怪，今你若再整日闹我灵山，不得自在，我不免请出三昧真火，烧死你这妖怪，免致后患。"结果他烧死独火大王，被如来贬出灵山。华光的原型是五通，书中对此稍加掩饰，称如来于宝座中，念动咒语，说："我就赐你五通：你一通天，天中自行；二通地，地赶自裂；三通风，风中无影；四通水，水中无碍；五通火，火里自在。"又用法手一指顶门："赐你一个天眼挪门，可见三界。"就叫观音老母送去投胎。

《南游记》的素材，可能对道书和民间传说多有采撷，又吸收了目莲救母等等故事，使华光经历更加曲折。同时，《西游记》中的孙悟空等也在书中出现。悟空不知什么时候还俗娶妻，竟然有个厉害的女儿月孛，差一点要了华光一命。其中华光反廷的描写，也显然受到《西游记》的影响。

上述各书，都是状写精怪的巨著，其系统性、曲折性非一般话本、传奇可比。但从它们吸收前人成果来看，又可以看作各类

精怪故事的集锦。

神魔小说大多是长篇巨制，对中心人物、事件的描写可以充分展开，其艺术形象可以获得广阔的活动空间。因此，这些小说中的精怪形象比较丰满，故事曲折奇幻，场面恢宏廓大。这是一般的志怪、传奇和早期话本所难以具备的。

传奇一类短篇小说中，写得曲折有致的佳篇自然不少，比如《南柯记》、《青凤》等都是佳作。不过受篇幅之限，其波涸之势，不能奔放，也是可以理解的。神魔小说则不同。《西游记》全书（含新式标点）八十余万字，写孙悟空闹天宫、保唐僧西天取经的故事，仅西天路上遇难八十一次，所收妖魔无数。《封神演义》虽然在艺术手法上不及西游作者纯熟，但全书写帮姜子牙辅助武王的神仙与截教门人，包括大批妖魔的战争，或正阵，或奇兵，或水淹，或火攻，或斗宝，或斗法，各有死伤，互有胜负，也算描写得淋漓酣畅。特别是十绝阵、黄河阵、万仙阵几个大阵，颇令读者惊心动魄。《南游记》叙述华光被如来罚出灵山后，在马耳山娘娘处投胎，后因偷了紫微大帝的金枪，被大帝困死在九曲珠内；又投胎于斗牛宫炎玄天王家中，及经历一番事业后，为躲玉帝天兵征讨，复投胎于萧家庄。仅投胎便有三次，一生不可谓不曲折。

这种曲折，当然也表现在具体回目或具体事件的描写上。三盗芭蕉扇中悟空与铁扇公主斗法、斗勇、斗智，为古典小说中情节曲折趣味盎然的经典之作，人们早已耳熟能详，且不多说。《封神演义》中杨戬、哪吒收梅山七怪，也比较充分地表现了与精怪斗争的各种手段、特征。对蛇精常昊、蜈蚣精吴龙、羊精杨显，杨戬是通过一物降一物的老法子去收服。书中描写说："话说两人大战，未及十五合，常昊拨马便走。杨戬随后赶来，取出照妖鉴来照，原来是条大白蛇。杨戬已知此怪，看他怎样腾挪。只见常昊在马上忽现原身，有一阵怪风卷起，播土扬尘，愁云霭霭，冷气森

森，现出一条大蛇。怎见得，有诗为证：黑雾漫漫天地遮，身如雪练弄妖邪；神光闪灼凶顽性，久与梅山是旧家。话说杨戬看见白蛇隐在黑雾里面来伤杨戬，杨戬摇身一变，化作一条蜈蚣，身生两翅飞来，钳如利刃。怎见他的模样，有诗为证：二翅翩翻似片云，黑身黄足气如焚。双钳竖起挥双剑，先斩顽蛇建首勋。杨戬变做一条大蜈蚣，飞在白蛇头上，一剪两断。那蛇在地下挺折扭滚。杨戬复了本相，将此蛇斩做数断，发一个五雷诀，只见雷声一响，此怪齑作飞灰。”及吴龙现出妖形后，杨戬变成五色雄鸡将它啄死。与羊精之战，则变成斑斓猛虎去克治。对付狗精戴礼，是杨戬的哮天犬立了功。而张大嘴吃人的猪精，杨戬则假装被它吃了，在肚内作起怪来，逼它显了原形。牛精金大升被女娲娘娘的伏妖索捆住显了原形。猿精袁洪，本事最高，又有众多的猴精助战，杨戬不能取胜，亏得女娲用“山河社稷图”变出幻境，让袁洪露出猿猴原形，吃下了仙桃，却被仙桃坠了腰，乖乖地被杨戬用缚妖索捆去。要杀袁洪时——

> 杨戬将白猿一刀，只见猴头落下地来，他项上无血，有一道清气冲出，颈子里长出一朵白莲花来；只见花一放一收，又是一个猴头。杨戬连诛数刀，一样如此，忙来报与子牙。子牙急出营来看，果然如此。子牙曰：“这猿猴既能采天地之灵气，便会炼日月之精华，故有此变化耳。这也无难。”忙令左右排香案于中，子牙取出一个红葫芦，放在香几之上，方揭开葫芦盖，只见里面升出一道白线，光高三丈有余。子牙打一躬：“请宝贝现身！”须臾间，有一物现于其上，长七寸五分，有眉，有眼，眼中射出两道白光，将白猿钉住身形。子牙又一躬：“请法宝转身！”那宝物在空中，将身转有两三转，只见白猿头已落地，鲜血满流。

这些战斗，斗智、斗勇、斗法、斗宝，一应俱全。只是封神的描写，

在细节上比西游差得太远。比如猪精朱子真吃下杨戬后的表现，与狮陀国狮怪吃下悟空后的情状描写相比，简单得多，也逊色得多。

精怪们在神魔小说中广阔的活动空间，也表现在各种战斗场面的恢宏上。由于其恢宏，使得战斗规模空前，激烈空前，那精怪的手段也便可以尽情地发挥出来。这一点，又是以《西游记》为第一。比如孙悟空搅了蟠桃会后，“玉帝大恼，即差四大天王，协同李天王并哪吒太子，点二十八宿、九曜星官、十二元辰、五方揭谛、四值功曹、东西星斗、南北二神、五岳四渎、普天星相，共十万天兵，下界去花果山围困，捉获那厮处治。众神即时兴师，离了天宫。李天王传下令，着众天兵扎了营，把那花果山围得水泄不通，上下布了十八架天罗地网，先差九曜恶星出战。”后来二郎神来助战，与大圣那一场恶战又是厉害：“他两个斗经三百余合，不知胜负。那真君抖擞神威，摇身一变，变得身高万丈，两只手举着三尖利刃神锋，好便似华山顶上之峰，青脸獠牙，朱红头发，恶狠狠望大圣着头就砍。这大圣也使神通，变得与二郎神身躯一样，嘴脸一般，举一条如意金箍棒，却就是昆仑顶上擎天之柱，抵住二郎神。慌得那马、流元帅，战战兢兢，摇不得旌旗；崩、芭二将，虚怯怯，使不得刀剑。这阵上，康、张、姚、李、郭申、直健传号令，撒放草头神，向他那水帘洞外，纵着鹰犬，搭弩张弓，一齐掩杀。可怜那些猴抛戈弃甲，撇剑丢枪；跑的跑，喊的喊；上山的上山，归洞的归洞。”

这种场面的恢宏，也可通过活动场景的迅速变换来营造。《南游记》里的华光一会儿在中界投胎，一会儿在上界逞强，待吉芝陀圣母被打入铁围山地狱，他又大闹酆都。三界竟可任意往来，尽管其生动有趣不及悟空，在精怪世界中，也可算得威风凛凛了。

（二）妖法和正法之争

神魔小说中令人目眩神迷、也常常添些情趣的，是神魔之间的斗法。斗法，与人间战争的斗志、斗力、斗勇和斗智是不同的。人间的战争或搜缉盗寇，必须依据物质条件、政治形势及将帅的智能——《孙子兵法》将之概括为五个方面：道、天、地、将、法——精心策划、指挥和拼搏才能取胜。可在斗法中，却是依恃着各种超自然的能力——召唤鬼神、千变万化、互斗法宝去制胜。在古代实际的战斗中，运筹帷幄之中，决胜千里之外，便是天才的谋士；统兵百万，挥师千里，便是空前的良将。战斗、战役，乃至战略运动的范围总固着于地面上的某一确定的时空范围。而在斗法中却是挥手便可驱十万天兵，布囊便收尽无穷妖魔；顿脚已在云霄之外，点头远走千里之遥；金、木、水、火、土，何物不可隐遁，山河湖海岳，何处不能通行；上至三十六天，下至九幽十八层地狱，都可辟为战场。所以斗法的奇幻，——当然是想象的奇幻——常常突破日常经验的限制，将读者带到另一个目眩神迷、怪诞百出、匪夷所思的艺术境地。神魔小说的魅力，很大程度上是由它所造成的。

所谓斗法，就神魔之间来说，正神用的是正法，邪妖用的是妖法。不过也有妖精偷学成正法，那神通几乎与正神不相上下，斗起来更是恶战连连。

这种妖法，本来的意思，倒并不一定是妖怪之法，在封建时代，其实是指的礼制中禁止施行的某类巫术。它又被称为“左道”。“左道”首先是一个政治概念，最早出现在《礼记》的《王制》中。《王制》是汉文帝组织儒生酌定的。那么左道究竟于史有据，还是他们自己的创造，就不得而知了。《王制》的原文是：“析言破律，乱名改作，执左道以乱政，杀。”析言破律，乱名改作，都是变更封建法律和名分制度的罪，左道与之并列，可见同属政治罪。

为什么称左道呢？孔颖达说："卢云：左道谓邪道。地道尊右，右为贵，故《汉书》云右贤左愚，右贵左贱，故正道为右，不正道为左。"① 左道是要杀头的罪名，所以后来统治者往往以此作为镇压农民异端思想的口实。对于左道的具体内容，注家都举"巫蛊"和俗禁为例。巫蛊，指制作木偶代表欲置之死地的人加以诅咒，在人类文化学中，称那是一种以害人为目的的黑巫术。俗禁的含义不太清楚，大抵是指世俗认为不合正道公认应禁止的巫术。

那么，所谓正法与妖法的争斗，是纯粹由小说作者首次创作呢，还是另有所本呢？

小说家描写的"斗法"场景，当然是一种艺术创造。不过，这种创造大多数有一点基础，但那基础，并不是来自真实的物质世界，而是来自佛法、道法和巫术。这类法术，自然也表现出行法者对物质世界的一种态度，表现出支配各类自然和社会力量取得自由的向往，然而那是基于对物质力量的扭曲的理解，对物与物、人与物之间关系的幻想的、变形的反映，以及对超自然力量的崇拜。

从整体上看，神魔小说中描写的法术，基本上来自道教，所谓"邪术"，一部分来自民间巫术，与佛教有关之法比较少。即使有某些"佛法"的描写，实际上仍是道法。比如《西游记》描写的观音随心变化之术，《南游记》中描写龙瑞王、普贤、文殊等的法术，基本上与道法无别。孙悟空的师父是须菩提祖师，似是佛经中的人物，所传之法，仍为仙法。有些书站在抑佛扬道的立场上，将佛的"辈份"压低，如《封神演义》；有的则站在佛高于道的立场，如《西游记》、《三宝太监下西洋记》。跳出其是非圈子，看其中的所

① ［唐］孔颖达：《礼记正义》卷十三。

谓"佛法",基本上仍是道法的变形。这种情况,与我前面指出过的古代中国社会中斩妖捉怪一类法事,主要由道士承担是相一致的。

四、精怪艺术形象的特性

精怪艺术几千年来流传不衰,近代以来科学昌明,许多不信精怪的作家却依然对精怪题材的创作、再创作表现了相当的热情,原因相当复杂,但与精怪的特殊魅力是分不开的。

有关精怪的文学作品、绘画作品以及戏剧,或恐怖,或瑰丽,或情意绵绵,或刀光剑影,但都具有怪诞浪漫的特征,盖精怪本来是人类的形象思维和宗教观念相混杂的产物,作为艺术表现,这是个可以容纳想象力自由驰骋的领域。

《韩非子·外储说左上》:

客有为齐王画者,齐王问曰:"画孰最难者?"曰:"犬马最难。""孰最易者?"曰:"鬼魅最易。夫犬马,人所知也,旦暮罄于前,不可类之,故难。鬼魅,无形者,不罄于前,故易之也。"

《后汉书·张衡传》载衡为反对图谶而上疏,中有云:

譬犹画工,恶图犬马而好作鬼魅,诚以实事难形,而虚伪不穷也。

这两段话,历来为人所称赞。然而有一位现代的艺术家,却大不以为然。他就是丰子恺先生。丰子恺先生在《画鬼》一文中,征引了上述两段话之后说:"这两段话看似道理很通,事实上并不很对。'好作鬼魅'的画工,其实很少。也许当时确有一班好作鬼魅的画工;但一般地看来,毕竟是少数。至于'鬼魅最易'之说,我更不敢同意。从画法上看来,鬼魅也一样地难画,甚或适得其

反：'犬马最易，鬼魅最难。'"丰先生的理由是，上述两段话是以"形似"为绘画的主要标准，这标准虽不错，却失之太低浅。而较高的标准是绘画以形体有似为肉体，以神气表现为灵魂。他说：

> 因此"鬼魅最易"画一说，我万万不敢同意，大概他们所谓"最易"，是不讲性格行为，不照想象世界，而随便画一个"鬼"的意思。那么乱涂几笔也可说"这是一个鬼"，倒翻墨水瓶也可说"这是一个鬼"，毫无凭证，又毫无条件，当然是太容易了。但这些只能称之为鬼的符，不能称之为鬼的"画"。既称为画，必然有条件，即必须出自想象的世界，必须适于该鬼的性格行为。因此我的所见适得其反："犬马最易，鬼魅最难"。犬马旦暮于前，画时可凭实物而加以想象；鬼魅无形不可睹，画时无实物可凭，全靠自己在头脑中 Shape(这里因为一时想不出相当的中国动词来，姑且借用一英文字)出来，岂不比画犬马更难？故古人说："事实难作，而虚伪无穷。"我要反对地说："事实易摹，而想象难作。"

丰先生的说法，很有见地。他能领略出这一真谛，便在于他是个严肃的、卓有成就的画家，在他之前，清代的有些画家已在具体的创作实践中悟到了这一点。如《九歌图》的作者萧尺木，便借《山鬼图》评论说："画工，狗马难，作鬼魅易，言尝目之莫欺也。使含睇宜笑相遇于榕阴，讵漫焉省识邪？故写山鬼，如蒙棋者谬矣。"即是说，画山鬼照着大傩和丧葬中用的魌头去涂鸦，必定错谬。因为屈原笔下的山鬼是含睇宜笑，且很有性格的。

丰先生说的是鬼魅的绘画，推而广之，可以说一切有关鬼魅的艺术都可作如是观。作为鬼魅中特殊的一族的精怪，其艺术表现要有丰富的想象力，也是顺理成章的。

然而，这种艺术想象力的驰骋并不完全能够随心所欲。它必须写出人们心目中的精怪的特点，使人们看了，觉得是在写精

怪、画精怪、演精怪。这一标准，似有还无，似无还有，因为它积累在人们祖辈相传的观念世界中，渗透在人们的审美情趣中。因此，精怪的艺术表现还受到文化素质、氛围的制约。这种制约，内在地表现在精怪身上，便是任何精怪，总得有点本身特有的气质、特征。

因为精怪的艺术，允许有、而且必须有充分的想象，而各时代的作者、艺术家，都沐浴着所处时代的时代精神、风尚，也有自己对人生和社会特殊的体验，这些必然投射到精怪的艺术形象上去。特别是唐以后，人们挣脱了单纯志怪的窠臼，更加着意地创作，这种情形更加突出。因此精怪的艺术形象必定具有个性，而且艺术家的水准越高，其个性愈鲜明。拿绘画说，同样是画山鬼，已故傅抱石画的是凄风苦雨中的山鬼，当代画家刘旦宅画的是披薜荔带女萝、伴黑豹、饮石泉、披发半裸、充满野性的山鬼。傅作时中国尚在"风雨如晦，鸡鸣不已"的时代。刘画时，已值八十年代文明重光，世界风尚提倡"回归大自然"的背景。同样是写狐女，任氏的诙谐，青凤的艳而娴静，娇娜的美艳大度而有节，红玉的侠义，妲己的妖媚，种种不一，呈现不同面貌，不同性格。即使同一篇小说，同一部剧本中的妖精也会性情相异。《白蛇传》中白娘子对许宣一往情深，内坚贞而外柔婉。小青则对友情始终不渝，刚烈率直。前人创作过的素材、精怪，换一人再作，又会特色不同，甚至面貌迥异。《白蛇传》中的小青，走下舞台，跑到吴地百姓当中，又会另放异彩，吴歌中的船歌《小青青》，那青蛇对爱情一样痴心，为情人同样舍得冒生命之险。① ……然而，这种精怪形象的个性，不能排斥，而必须和它们的共有的气质相一致。

---

① 吴歌学会编：《江南十大民间叙事诗·小青青》，上海文艺出版社 1989 年版。

有人说，文学是人学。推而广之，一切艺术都是人的艺术。它们为人所创造，为人所欣赏，浸透着人的审美情趣，表现了人们对自己生活的理解。任何一种艺术品都是人的面貌的体现。但是，人们在艺术的创造中，又必须赋予艺术品以本身的特点即是对象本身具有的(哪怕仅是人们观念中的)特征。精怪，在人们的心目中有着凝固了的性状特征。人们在艺术创作中，可以在它们身上寄托自己的喜怒哀乐爱恶欲，可以赋予它们忠奸善恶的道德属性、美丑妍媸的外貌特征，但却不能不顾及它们在人心目中的性状。因此，作为艺术中的形象，精怪有着自身的特征。在许多精怪和人交往的故事中，高僧高道一见其人、其宅，便说"有妖气"。看来这正是精怪的特征所在。我们姑借此"妖气"一词，来概括各种精怪的艺术特征的共性。

(一) 人与非人、幻形和原形的统一

"妖气"的第一个特征，是人与非人、幻形与原形的统一。精怪是由各种自然物变成人形的。在艺术作品中，他们有着人的外形，说着人的语言，甚至也像人一样要喝酒吃肉想女人，偷窃吵架打抱不平，一句话，他们遵循着人的行为法则。但同时，他们总带有某些来自原形的外观上或脾气性格上的特点，遵循其原形的行为法则。描写精怪的作品，艺术上有高下优劣的不同，但好的艺术品，精怪的形象总是体现了人与非人即幻形和原形的统一。

这种统一，有时从外貌上即表现出来，或者在它们身上留一点原形的特征，或者在适当的时候让他们显一显原形。《封神演义》中的狮、象、犼、鲤鱼、乌龟，《白猿传》中的白猿，《绿野仙踪》的树仙，都是如此，甚至法术高强如孙悟空，也要留一张雷公脸，藏不住一条猴子尾巴。《西游记》第六回描写孙悟空和杨二郎大战，败逃时变过各种鸟和鱼儿，最后——

> 那大圣趁着机会滚下山崖，伏在那里又变，变一座土地庙儿：大张着口，似个庙门；牙齿变做门扇，舌头变做菩萨，眼睛变做窗棂；只有尾巴不好收拾，竖在后面，变做一根旗竿。真君赶到崖下，不见打倒的鸨鸟，只有一间小庙。急睁眼细看，见旗竿立在后面，笑道："是这猴狲了，他今又在那里哄我。我也曾见庙宇，更不曾见一个旗竿竖在后面的，断是这畜生弄喧。他若哄我进去，他便一口咬住。我怎肯进去，等我掣拳先捣窗棂，后踢门扇。"大圣听得，心惊道："好狠！好狠！门扇是我牙齿，窗棂是我眼睛；若打了牙，捣了眼，却怎么是好？"扑的一个虎跳，又冒在空中不见。

看来这猴儿尾巴难缠得很，虽然想尽法儿，还是露了馅。到了五百年后孙行者保护唐僧西天取经，走到平顶山，唐僧、沙僧、八戒被金角、银角抓去，行者打死二妖的干娘九尾狐狸，变成其模样，混进妖洞，哄得二妖拜见，又是尾巴上露些破绽出来，幸而看到的只有猪八戒。——

> 却说猪八戒吊在梁上，哈哈的笑了一声。沙僧道："二哥好呵，吊出笑来也。"八戒道："兄弟，我笑中有故。我们只怕是奶奶来了，就要蒸吃。原来不是奶奶，是那话儿来了。"沙僧道："甚么那话儿？"八戒笑道："弼马温。"沙僧道："你怎么认得是他？"八戒道："他弯倒腰还礼，那后面就掬起猴尾耙子。我比你吊得高，所以看得明也。"

看来，闹天宫后五百年，悟空的见识本事长进了不少，唯独这尾巴难以藏拙。

尾巴是走兽区别于人的重要标志。从动物进化而来的人，已经将尾巴留在进化的长途上。偶尔有返祖的，长出一截尾巴来，往往羞而不敢示人；被发现者不仅会受耻笑，甚且有被当作妖怪的危险。孙行者的尾巴是他原是猴的象征，留下一点痕迹，表示

他的原形底色。

精怪介于人与物之间，高超的艺术家可以将两者很好地统一起来，使人们在欣赏其形象时，忘其非人，又恍觉其为异物。正如鲁迅评论蒲松龄的艺术成就时所说："《聊斋志异》独于详尽之外，示以平常，使花妖鬼狐，多具人情，和易可亲，忘为异类，而又偶见鹘突，知复非人。"[①] 这种艺术造诣，多数作者难以达到。不过单篇作品，也有能望其项背的。即以清末拟《聊斋》的作者而言，王韬《淞隐漫录》中有些篇章，所写的精怪便有些使人"忘为异类，而又偶见鹘突，知复非人"。比如《药娘》写扬州冶春园中，遍种芍药。主人二妾住在里面，突然有名叫药娘、玉娘的美貌才女，与她们谈诗论友，相得甚欢。而一日忽然二女郎容色惨沮，告以缘尽。"忽窗外黑云如墨，风雨大作，二女倏不见。顷之，雹下中庭，紫芍药蹂躏殆尽。逾月，楼西玉兰一株，亦憔悴死。"至此，读者才恍然知二女为花精。《白秋英》写陆生在妓院中结识白琼英，又因之会见其妹秋英，其舅袁氏，陆生与白琼英结为夫妇。实白为蛇精，袁则为猿精，但故事中到最后才以些异象稍稍点明。如袁氏喜欢上树采桃，熟者即于树头食之，数百枚不厌；女亦无异人处，惟园中不喜畜鹤，逢重午(端五)，不喜置雄黄于酒中，显露一点儿妖精的形迹，如果仔细搜求，这样的作品应当有很大一批。

（二）变幻莫测

"妖气"的第二个特征，是其变幻莫测。精怪本来是被设想成善于变幻，善于迷惑，恍恍惚惚，忽有忽无的。这种特征，在文学家、艺术家的创作中，发挥得淋漓尽致。

这种变幻莫测，首先表现在它们出没无常，可以打破空间的

① 鲁迅：《中国小说史略》。

障碍，从一个空间场景迅速切入另一个场景。欲来时哪怕铜墙铁壁，欲去时一转眼便踪迹全无。本事大一些的，一阵妖风，将人摄到千里之外；能耐不大的，也能挣黑气，兴迷雾，越高墙，过深院，进人人家内宅，或者穿过丛莽，钻进深渊，逍遥在深山洞府。那峨眉山的蛇精，瞬息来到杭州的西子湖边；颜如玉从画中起来；荷花三娘子向云际隐去。……

这种变幻莫测，其次表现在能挣脱时间流程的束缚。在人间的生活中，时间的流程谁都不能倒错，而且像中国这样讲传统的民族，对历史顺序的尊重比其他民族尤甚。朝代、辈分、行第、长幼，这些与时间次序有关的名分，几乎成了铁定的不可逾越的规范。比如以婚配年龄言，《易》中言："枯杨生华，老妇得其士夫"，"枯杨生稊，老夫得其女妻。"多少便有点揶揄。尽管有钱的老家伙可以媚妾成群，但在社会上毕竟没有好评。而在辈份的匹配上，则是有严格限制的。而千年、万年的老精怪，和凡间的弱冠少年恋爱婚配，绝没有人想到她和自己的几十代祖先平辈——他们原是异类，可以勿论。尤其应当指出，在妖怪那儿，过去、现在、未来也是可以颠倒的。《西游补》中的鲭鱼精一口妖气，竟幻化成青青世界。孙悟空去找秦始皇借驱山铎，一下跑到过去世界，直跑到女娲门前，一下滚进未来世界，去审理秦桧陷害岳飞的积案。这种时间的倒错，当然只发生在小说中，但通常说来，这是任何写实的小说都不会，也不准许出现的。关公战秦琼，总被看做笑话。唯有这妖怪，本来就以幻名世，种种怪怪奇奇，诞漫不实都是允许的。不仅允许，而且正是艺术家驰骋其想象力的极好舞台。不幻，反而没有情趣。

变幻莫测的再一个表现，是精怪们都超越了它们的原形以及人世间一切现实能力的局限。打破时间和空间限止，本身就是其中的重要表现。此外，他们能在须臾之间，变出高楼广厦，一阵

妖风，摄来异果奇珍。能耐小一点的，也能将高粱叶子变成杀人利刃，幺细地鳖，化为满盘饽饦。至于其原形，可以变美女，化俊男，有时青面獠牙，有时面若桃花。人们在现实生活中受到各种现实力量的支配，而驾驭自然，驾驭自己命运的能力是极为有限的。因此，长期来曾经憧憬着打破自己能力的局限。看到鸟儿能飞，鱼儿能潜，便想有个蹈虚踏浪的本事，穷得叮当响时最好土块变金银，草叶变佳肴。这种虚幻的企求，道教的法术曾进行长期的探索，这妖精却是似乎天生就会各种法术，人们曾经想到过，企求过的一切本事，它们都具有。

同样是写今人看来虚幻想象的东西，对于佛、道的高僧和神仙来说，其千变万化，则被当作正法，常与妖的邪相对立。观音和文殊、普贤加上骊山老母变成美女诳猪八戒上当，是试他的真心，想是要引他成正果。千年狐狸精变妲己，却是引诱纣王干坏事，而且自己也干坏事，其幻正是极厉害的武器，直到被抓住推到法场，她就有许多娇痴，又连累了几个军士。"话说那妲己绑缚在辕门外，跪在尘埃，恍然似一块美玉无瑕，娇花欲语，脸衬朝霞，唇含碎玉，绿蓬松云鬓，娇滴滴朱颜，转秋波无限钟情，顿歌喉百般妩媚，乃对那持刀军士曰：'妾身系无辜受屈，望将军少缓须臾，胜造浮屠七级！'那军士见妲己美貌，已自有十分怜惜，再加她娇滴滴的叫了几声将军长，将军短，便把这几个军士叫得骨软筋酥，口呆目瞪，软痴痴瘫作一堆，麻酥酥痒成一块，莫能动履。"《西游记》第十七回，观音变成蛇精凌虚仙子："行者看道：'妙阿！妙阿！还是妖精菩萨，还是菩萨妖精？'菩萨笑道：'悟空，菩萨、妖精，总是一念。若论本来，皆属无有。'"话虽是如此说，在小说中写菩萨、神仙的变化无穷，与妖怪的变幻莫测，总有一定的尺寸。这尺寸，通常说来，佛道之法所施予的，被认为是实，妖精所化，被认为是虚，是炫人眼目的幻相。这幻的本事，《西游

补》中的鲭鱼精可谓大到极致。他造了个万镜楼台，有一镜子，管一世界，一草一木，一动一静，多入镜中，随心看去，应目而来，故此楼名"三千大千世界"。这造幻的思想，实来自佛教"一念三千"的说法。佛教以山河大地为虚妄，只有真如妙相为实相圆融，所以妖怪变出的尽是些水花镜月。因此，妖精的变幻，多少与它们的原形有些联系。同时，依一般看法，它们的法儿是邪的多，虚的多。这就与它的另一个特点：与反主流文化相联系。

（三）反主流文化的倾向

"妖气"的第三个，也许是最重要的特征，便是不少精怪的形象，具有强烈的反主流文化的特点。

精怪本来是异类，可以按照自家的逻辑而不按人的逻辑行事。所以在志怪阶段，它们就常常作为人们生活秩序的破坏者、捣乱者的形象出现。不过，当着封建时代的主流文化越来越僵化的时候，它们身上的异质的文化素质便渐渐被利用起来，在艺术创作中逐步放射出夺目的光彩。通常认为，宋以后，中国封建社会走向了后期，从宋代兴起的道学或称理学被定为官方统治思想，标志着中国主流文化的僵化。恰恰是在启蒙思潮兴起的明清时代，文学、艺术中精怪形象的质量有大幅度提高，不少优秀的作品中精怪变得善良、可爱，恐怕是与作者对精怪身上的反主流文化的发掘和赞扬有关的。

这种反主流文化的特点：第一，表现在对主流文化维护的秩序的蔑视和反抗。精怪文化发育得比较成熟的时期，是中国漫长的封建社会。封建社会的主流文化常以三纲五常的说教来维护封建秩序。南北朝以后，形成儒、释、道三教鼎立的文化格局。儒教的维护作用是通过政策方针，比较公开；释、道二教，则以神谱、教义，通过在观念上对广大群众的控制，隐蔽地表现出来。而精怪在小说中常被塑造成妖魔，与三教维护的封建秩序相对抗。

这种对抗有时采取直接针对地上皇权的形式，如《平妖传》的妖法，《新平妖传》的狐精，是公开地站到起义、造反的阵营中，但更多的是采取与人们观念中的天界神权相抗衡的形式。“天上有玉帝，地上有皇帝”，天上的神权是地上皇权的曲折反映。这种抗衡，也与蔑视皇权有相近的文化性质。公开站到皇权对面的，在作者笔下，常以反面的、被正法镇压的形式出现，而采取与神权对抗的形式。作者对这些形象采取什么态度——肯定还是否定，赞扬还是鞭挞，同情还是痛恨，——便不一定。这点且不来讨论，单说这蔑视“正统”秩序的表现。

若论对天界秩序的蔑视，最突出的无疑是皈依佛法以前的孙悟空。强借定海针，撕毁生死簿，直至扯起齐天大圣的大纛，打得十万天兵屁滚尿流，老君、玉帝坐无宁日，端的是天地间第一等的好汉。后来终于皈依佛法，成了正果，大约是做妖怪时羡慕天上做仙官的一念做了基础。不过在西行路上一路除妖捉怪，有时经常与天廷要点犟脾气，剩下妖气未尽。待他收了红孩儿，过火焰山时借芭蕉扇，想以与牛魔王八拜论交的旧交情去哄铁扇公主罗刹女。“罗刹道：‘我儿是圣婴大王红孩儿，被你倾了。我们正没处寻你报仇，你今上门纳命，我肯饶你！’行者满脸陪笑道：‘嫂嫂原来不察理，错怪了老孙。你令郎因是捉了师父，要蒸要煮，幸亏观音菩萨收他去，救出我师。他如今现在菩萨处做善财童子，实受了正果，与天地同寿，日月同庚。你倒不谢老孙之恩，返怪老孙，是何道理！’罗刹道：‘你这个巧嘴的泼猴！我那儿虽不伤命，再怎生得到我的跟前见一面？’”红孩儿的叔父如意金仙说得更彻底：“我舍侄还是自在为王好，还是与人为奴好？”妖有妖道理，便不与正统标准相合，所以各洞妖精，都自己称王称尊，不去讨玉帝封赏，偏是自己逍遥快活。《南游记》中的华光，也敢反天廷，敢抢菩萨的道场，也颇有点叛逆之性。

妖怪形象的这种特征，颇有点像人间的侠与盗匪。侠以武犯禁，是战国时就有的现象，他们是不大管王法秩序的，只以义气论交。盗匪中的强梁聚啸山林，奸抢、拼命都敢做敢为。侠与盗匪被惹急了，都会扯起大王旗，公开造反。但这些人中，往往良莠不分，正邪相混，盗匪不论，便是"大侠"，行为的正邪也难一言而尽。精怪身上也有类似情况。不过只是相似而已，我们不能简单将之与侠匪相比附，更不能简单将之与所谓农民起义等同起来。精怪形象的这种叛逆性格，正邪善恶本来不能一概而论，作者对之处理也视艺术需要和自已对主流文化的态度而异，与人间事物机械类比并不妥当。

精怪形象反主流文化的特点，第二个表现，是对公认的或习以为常的价值观念和行为规范的背离。每一社会都有这类价值观念和行为规范，它们是主流文化的凝聚。一般说来，多数人对此习以为常，变成一种自小养成的行事方式。即使它有时违背人性，也会扭曲人性去迎合它们。敢于背离它们，需要有很大勇气。精怪形象身上，这种敢于背离、敢于打破它们的表现很多。比如恋爱罢，封建时代没有媒妁之言父母之命便结合，称为淫奔、野合，会受到社会的歧视。而文学作品中的人妖恋情，却是一见钟情，炽烈，肉欲，无所顾忌的。又比如在封建时代，官府可以欺压良民，地主豪绅可以称霸一方，而寻常百姓却只能忍声吞气，无处投诉。敢于白刀子进红刀子出快意情仇的很少，而且于律不合。而精怪形象身上，却往往有这种敢想敢做不管王法的别扭劲。值得注意的是，宋以后，礼教对人的束缚越来越严重，清代的戴震终于喊出了在上者"以理杀人"的抗议，而在文学、艺术作品中，那些敢于打破传统规范的精怪，被做为正面形象来写的却比以往多了。一些作者，对这类形象倾注了满腔同情，字里行间流露着对他们的赞美。比如报仇罢。《太平广记》卷四百五十三引

《灵怪录》,讲了一个王生抢狐书,遭狐报复的事。明冯梦龙《警世恒言》话本小说的《小水湾天狐诒书》,明确站在同情狐狸的立场上,在题目上就将狐的身分升格为天狐,同时,在书末以韵语四句作结云:"蛇行虎走各□□,狐有天书狐自珍。家破业荒书又□(失?),世人千载笑王臣。"对王臣无端抢夺狐狸的天书进行了批评。《南游记》中的华光,也是个快意情仇的角色,他因龙瑞王将做妖怪的母亲捉去,决意寻仇,又被如来收去天眼,"心中痛恨,因自思曰:'多是文殊、普贤这两个匹夫,一个装聋,一个作哑,将茶顿住我,才赶不着,被龙瑞王走到灵山,恼了师父,被师父收去天眼,此仇安得不报!我不免变作观世音,前去把清凉山文殊院毁了,以报前仇。'言罢,念动咒语,摇身一变,变作观音佛母,入了清凉山。"结果将座清凉山占去。书中对此,却似乎作为英雄好汉来赞颂的。再如在婚姻、爱情上罢,本来,在艺术作品中,对妖怪嫁人,是批评的多,做反角的多。元杂剧《张天师断风花雪月》,桂花仙子以花精而为仙,下嫁凡夫是犯了天条,所以居于受审判的地位,而明以后,《白蛇传》中白娘子受到的同情便日益增多,其形象被越改越善良,她的被镇雷峰塔变成催人泪下的爱情悲剧。到了明清时期的笔记小说中,花妖、狐女们的嫁情郎,便多缠绵悱恻,痴情而善解人意。这种转变,当然是与作者对礼教的不满有关的。

精怪形象身上的反主流文化特征,是在一定的历史时代形成的,在社会历史条件改变之后,人们的文化尺度也随之改变。新的文化多少会对旧的主流文化采取否定的批判的态度,精怪形象身上的反主流文化的特征,很可能被新时代的人们赞扬、欣赏,并且依照新的标准,加以强化。特别是,在我们这里讨论的精怪文学作品绝大多数都产生于封建时代,新时代的人们在其中一部分精怪身上,感受到了反封建的气息,于是加以再塑造。最

典型的例子，便是对《白蛇传》的改编。新中国成立以后，田汉改编的京剧剧本，突出了两个妖精敢于反对封建"天条"的叛逆性格，具有强烈的反封建色彩。那当然是与"五四"以来的时代脉搏相一致的，与新中国文化的氛围也相合无间。本来，鲁迅先生在《论雷峰塔的倒掉》中，是将"塔"看成封建压迫的象征的，田汉的改编是受到了先生的启发。不过，话说回来，这种继承文艺作品中精怪身上反封建主流文化的特征，却不宜泥之太过，执为真实。雷峰塔，土石而已。本来雷峰夕照也是西湖一景。倒了修起来就是。然而在相当长的时间里，白蛇翻了身，塔却不能再造。那原因，便是因为有鲁迅的文章在。文人笔记中常记下些传奇成真的趣闻，想不到在六七十年代还会重演。只是古代的传奇成真，是给书中人物塑像造庙，而这一次，却是从中引出了政治教条。雷峰塔的重建，在八十年代之前，竟成了禁区，谁都不敢公然提出。呜呼！中国人的思维方式，改变亦难矣哉！

五、精怪艺术对精怪信仰的反馈

精怪的文学艺术创造了浪漫甚至是诞漫的美。它们的问世，积聚了历代文学家、艺术家的心血。不过如前所说的，艺术家们的创作，是基于社会上的精怪信仰，常常从民间的传说和民俗事象中吸取营养，而且从佛道二教对精怪的阐释和"斗争"中受到启迪。然而，文学和艺术既表现了精怪，而其艺术形象中的一部分，竟返回到精怪信仰的对象中去，成为新的精怪。

前面说过，有关精怪的神话、青铜器上的镌刻、《山海经》等书中的绘图，本来带有寄托对它们的信仰或识别的意味，其艺术功能是建筑在信仰功能之上的。同时，古人又认为物老则成精，那些艺术品，特别是那些栩栩如生的造型艺术品，积有岁月，都

可以活起来。这活，与艺术欣赏中说“画活了”、“写活了”，含义完全不同，它是指艺术品变成了精灵。

古人认为，那些礼器上的纹饰，年深日久，便会成为真的精灵。《太平广记》卷三百七十一引《玉堂闲话》云：

> 吉州龙兴观有巨钟，上有文曰：晋元康年铸。钟顶有一窍。古老相传，则天时，钟声震长安，遂有诏凿之，其窍是也。天祐年中，忽一夜失钟所在。至旦如故，见蒲牢有血痕并燕草。燕草者，江南水草也，叶如薤，随水浅深而生。观前大江，数夜，居人闻江水风浪之声。至旦，有渔者，见江心有一红旗，水上流下。渔者棹小舟往接取之，则见金鳞光，波涛汹涌，渔者急回。始知蒲牢斗伤江龙。

蒲牢，指钟上似龙的饰物。传说龙生九子，一名蒲牢，喜音，故盘于钟上。从晋到唐，几百年过去，它便通了灵性，敢于和江中之龙争斗，而且还把它打伤了，神通着实不小。

如果说，蒲牢斗伤江龙，还只是一种传说，那么，在僧一行求雨的过程中，便将钟上盘龙当成一条实实在在可以祈求役使的真龙了。唐段成式《酉阳杂俎》云：

> 僧一行，开元中尝旱，玄宗令祈雨。曰：“当得一器，上有龙状者，方可致之。”命如内府遍视，皆言不类。后指一镜鼻盘龙，喜曰：“此真龙矣。”持入道场，一夕而雨。或云，是扬州所进。初范模时，有异人至，请闭户入室。数日开户，模成，其人已失，有图并传，见行于世。此镜五月五日于扬子江心铸之。

在传说能够变怪的艺术品中，绘画更多。比如，吴道子，曾做过一个恶作剧：

> 又道子访僧请茶，僧不加礼，遂请笔砚，于壁上画驴一头而去。一夜，僧房家具并踏破，被恼乱不可堪。僧知是道

子，恳邀到院祈求，乃涂却画处。[1]

这故事中的画驴，有点像是幻术。身后传说他的画成怪的便更多了。就是画圣而下，比较著名的画工，其画也可须臾成活的：

唐开元，关辅大旱，京师阙雨尤甚。承命大臣遍祷于山泽间而无感应。上于龙池，新砌一殿。因召少府监冯绍正，令于四壁各图一龙。绍正乃先于西壁画素龙，奇状蜿蜒，如欲振跃。绘事未半，若风云随笔而生。上及从官于壁下观之，鳞甲皆湿，设色未终，有白气若檐庑间出。入于池中，波涛汹涌，雷电随起。侍御数百人皆见白龙自波际，乘云气而上，俄顷阴雨四布，风雨暴作。不终日而甘泽遍于畿内。[2]

这画龙成真，是在祈祷的前提下产生的，可以解释成天人感应的表现。不过在传说此事，相信此事的人的头脑里，绘画成真是完全可能的。当然，更多的画，是在积有年月之后，方成精怪。纪昀《阅微草堂笔记》记他自己家中的一件事说：

前母安太夫人家有小书室，寝是室者，中夜开目，见壁上恍惚有火光，如燃香状，谛视则无。久而光渐大，闻人声，乃徐徐隐。后数岁，谛视之竟不隐，乃壁上悬一画猿，光自猿目中出也。佥曰："此画宝矣。"外祖安公（讳国维，佚其字号。今安氏零落殆尽，无可问矣）曰："是妖也，何宝之有？为虺弗摧，为蛇奈何？不知后日作何变怪矣！"举火焚之，亦无他异。

这画猿目中发光，或是其母一时眼花，但其家中是非常严肃地讨论其事，处理其事的。足见他们对画上之物成精深信不疑。

画若成精，有时极有能耐。清王士禛引当时人杨职方述说的一个故事说："武昌张氏，有子妇，为狐所媚，百计驱之不获。一

---

① 《太平广记》卷二百一十二引《卢氏杂说》。

② 《太平广记》卷二百十二引《明皇杂录》。

日，置酒召客，张宣和御笔画鹰于堂上。比客去，狐夜分始至，云几不免。妇问之，狐曰：'汝家堂上有神鹰，见我即突欲搏击，微项有铁绠，将不免矣。'质明狐去，妇以语其夫。或谓之曰：'画诚神物，曷爇去其绠，狐必不敢复至矣！'如其言。至夕，果有狐击死堂下。后其家遭回禄，共见鹰从火中飞去。"[①] 所谓"宣和御笔"，指宋徽宗所画。这位道君皇帝做皇帝不大在行，研究道书倒有建树，在中国的绘画史上，也算有过影响，自己的书、画皆有造诣。从宣和到清初，五六百年过去，想不到画的东西成了精，不过仍保持着正气，能击杀狐魅。画上的动物能成精，那画上之人，日久通神，便能活过来，一样与人恋爱、结婚。五代于狄《闻奇录》："唐进士赵颜于画工处得一软幛，图一妇人甚丽。颜谓画工曰：'世无其人也，如何令生，某愿纳为妻。'画工曰：'余神画也，此亦有名，曰真真，呼其名，百家彩灰酒灌之，必活。'颜如某言，遂呼之名百日，昼夜不止，乃应曰：'诺。'急以百家彩灰酒灌之，遂活。下步言笑，饮食如常，曰：'谢君活妾，妾愿事箕帚。'终岁，生一儿。儿年可两岁。友人曰：'此妖也，必与君为患，余有神剑，可斩之。'其夕，乃遗颜剑。剑才入室，真真乃泣曰：'妾南岳地仙也，无何为人画妾之形，君又呼妾名，既不夺君愿，君今疑妾，妾不可住。'言讫，携其子却上软幛，呕出先所饮百家彩灰酒。睹其幛，惟添一孩子，皆是画焉。"这类与画上之人恋爱的记述，不胜枚举。明徐应秋《玉芝堂谈荟》卷九《水精屏上美人》，便辑了好几个画女成妖、画物有灵的故事。

不仅人物、动物之画可以成精、变活、通神，最奇的还是画的花卉，也会变出一个个花仙子，一如人们相信的花木会成精变成俊男美女。清乐钧《耳食录》卷三《梅花美人》：

---

① 《池北偶谈》卷二十《道君画鹰》。

如皋陈肖生嵩，以画名于时，尤长于梅。冷蕊疏枝，嫩寒春晓，见者辄作孤山篱落之想。有金陵李某，僦居京师内城。斋壁红梅一轴，肖生笔也。一日仰卧观书，童子侍焉。忽有老翁出于画中，龙钟伛偻。俄而枝叶动摇，花蕊怒放，每一花现一美人，步虚而下。须臾，次第入花去，老人亦遽隐，画如故也。后凡三见，亦无他异。——李言之肖生，肖生述之吴茗香，茗香述之余。

这事儿实在太奇，令人觉得难以征信，所以文后有非非子评曰：

梅之神也旧矣。高髻大袖，蜀阁凭栏；素服淡妆，罗浮对酒。不意丹青之妙更能化亿万美人身也。王丹麓有言：美人是花真身，花是美人小影。此其美人耶？花耶？真身耶？小影耶？是耶？非耶？余又焉能测之哉！

以上说的是绘画等造型艺术为成精的传说。这些传说，在当事人却是视为真实的，所以它们表现的是艺术品能成精的观念、信仰。

文学作品中的不少形象，在中国民间的传说中都被实体化，有的并被立庙祭祀。而志怪、传奇及长篇小说中的精怪，也有被民间当做真的神灵来祭祀的。这儿且举几例。

宋周去非《岭外代答》云："静江府叠彩岩下。昔日有猴，寿数百年，有神力，变化不可得制，多窃美妇人，欧阳都护之妻亦与焉，欧阳设方略杀之，取妻以归。馀妇人悉为尼。猴骨葬洞中，犹能为妖，向城北民居，每人至必飞石。惟姓欧阳人来，则寂然。是知为猴也。张安国改为抑山庙。相传洞内猴骨宛然，人或见眼忽动，遂惊去矣。"按对猴妖的信奉，在桂林一带是原有的，当时撰《白猿传》的正是利用了这点。现在反过来用传奇来解释这一信仰，足见其艺术力量之强了。唐代的柳毅故事在写人与龙的恋爱中，是比较成功的一个，所以在流传之后被改成剧本上演。清蒲

松龄将之稍加改编，收进《聊斋志异》。至迟在明代，和他的传说有关的地方便出现了他的祠庙。清刘献廷说："苏仙桥有郴江祠，祠祀柳毅。毅，郴人也。"[1] 按柳毅传书的故事中龙王居于洞庭湖，柳毅是郴州人，所以在他家乡郴江边立祠。不过，不知怎么，这故事被搬到了江苏的太湖。明田艺蘅《留青日札》卷二十一《龙井神女祠》云：

> 具区东山有井，渊深叵测，世呼柳毅井，即唐所传洞庭君女归柳毅事。言至今风月夜，往往见彼双双出游。嘉靖辛丑，中书舍人王子、蔡子、□子同游。酒酣，因吟曰："桔花垂荫碧阑干，此地曾经柳毅传。卿亦有书吾肯寄，汲深千尺辘轳悬。"时林月渐明，隐隐见桔柚影中，一美人掩映，若隔烟雾。却前遥吟曰："桔花如雪晚风清，迢递关山春梦惊。明月一天凉似水，不堪重省旧时情。"即追讨其迹，杳不可得。质明，欲辟地祠之。锄下，铿然有声，得一石碑，题曰"龙井神女祠"。因建宇于其上。

具区，指太湖，东山一带叫小洞庭，或者是将柳毅和龙女搬来的缘由。其地有龙女祠，也有柳水神庙，传奇中说柳毅后来接替洞庭君的位置做了水府的主管，因此便有了立庙的资格。迄于六十年代苏州郊区，犹有其庙。1985 年，笔者前往苏州玄妙观访道，遇见一位薛姓道士。据他介绍，柳水神庙年代已久，素有道士掌管，他便是庙中最小的道士，当时已近六十岁。他牵记着能否"落实政策"，将"文化大革命"中关闭的庙恢复起来。

柳毅是传奇中的人，因与异类恋爱而名闻遐迩，终于被立庙享受香火，是沾了精怪的光。与柳毅不同，有一个被尊为大神的齐天大圣孙悟空，是货真价实的精怪。

---

① 《广阳杂记》卷三。

《聊斋志异》第十一卷有一篇《齐天大圣》说：

> 许盛，兖人。从兄成，贾于闽，货未居积。客言大圣灵著，将祷诸祠。盛未知大圣何神，与兄俱往。至则殿阁连蔓，穷极弘丽。入殿瞻仰，神猴首人身，盖齐天大圣孙悟空云。诸客肃然起敬，无敢有惰容。盛素刚直，窃笑世俗之陋。众焚薁叩祝，盛潜去之。既归，兄责其慢。盛曰："孙悟空乃丘翁之寓言，何遂诚信如此？如其有神，刀槊雷霆，余自受之！"逆旅主人闻呼大圣名，皆摇手失色，若恐大圣闻。盛见其状，益哗辩之；听者皆掩耳而走。

后面又叙述盛被大圣携去游历仙境，并驾觔头云回来。一般读此篇会单作传奇看。其实它是有一点民间崇拜的影子的。福建一带，确有齐天大圣的祠庙。目前香港地区仍在流行一部《齐天大圣佛祖真经》，正是概括了《西游记》对孙悟空的描写编成，经中称他为"猿猴大王降荡魔怪齐天大圣斗战胜佛"。说能"朝念猿猴经，暮念猿猴经"，大圣在云端中听到，便让信士"一切灾殃化为尘"。小说《西游记》中的孙悟空，竟然真的享受起人间香火来，也是一件有趣的事。在《齐天大圣》的文末，留仙有一段评论云：

> 异史氏曰："昔士人过寺，画琵琶于壁而去；比返，则其灵大著，香火相属焉。天下事固不必实有其人；人灵之，则既灵焉矣。何以故？人心所聚，而物或托焉耳。若盛之方鲠，固宜得神明之佑，岂真耳内绣针，毫毛能变；足下觔斗，碧落可升哉！卒为邪惑，亦其见之不真也。"

齐天大圣的崇拜，最典型地表现了文学艺术中的精怪对象对精怪信仰的反馈。这一反馈影响深远得很，迄今未衰。从福建，它又被带到台湾，带到海外华人社会，大圣真的漂洋过海去了。

第八章 世界文化视野中的中国精怪

上面各章，主要就中国本土的精怪文化的各个侧面作了探讨，其他国家的情况作为例证，稍带着加以征引。应当指出，在社会发展的早期阶段，目前世界各民族都有过自然崇拜的历史，因此与中国人相同或类似的精怪观念几乎无例外地都存在过，将精怪观念放到世界民族文化之林中去考察，将有助于加深对这一问题的认识。

一、共有的源头和并存的历史

观察各国原始时代的社会状况和精神生活，精怪——包括其萌芽状态自然崇拜及升华过程的表现，自然神或具有自然形态的神灵——都曾大量存在，并绝大多数蔓衍到文明时代之后。

在世界历史上，旧大陆曾出现过几个重要的文明中心：古代苏美尔、巴比伦、古埃及、古希腊、古印度，还有中华文明。新大陆即美洲，则曾有过印第安人创造的玛雅文明。新大陆，以及大洋洲的土著民族，在最近的两个世纪中，仍然处于原始社会阶段，而其他的几个文明发源地，则在距今 8000～5000 年间，相继进入了阶级社会，其中如古巴比伦、苏美尔、古埃及文明、古希腊文明，又都曾夭绝或中断。假如我们对这些古老文明作一次粗略的巡礼，那么它们在精怪文化的历史源头上，相似性大大超过了它们的差异。这里我们只稍稍对比一下古希腊、古埃及、古代印度

的和中国的情形。

古希腊文明，又称为爱琴文明，发源于爱琴海周围的半岛和海岛上。“公元前3000年至前2000年的爱琴文化（克里特—迈锡尼文化）时期，根据考古工作者的发掘和研究，其宗教信仰中含有不少自然崇拜：牛与蛇的造像比比皆是，表明当时的敬牛、敬蛇之风很盛；对轮状物的崇拜，可能是日月崇拜的反映；对岩石、圣树的崇拜也有所发现。古希腊的普索非斯城人，对流经该地的埃里曼托斯河顶礼膜拜，并建庙祭祀；奥科梅诺斯人敬拜所谓圣石，相信它来自天国；德尔斐城有一山石备受崇敬，每日须在石上洒布油脂，每逢节日，则以新剪之羊毛复盖之。”[1]

希腊神话中也反映了古代曾有过自然崇拜、自然神崇拜，并且向人格神崇拜过渡的状况。《伊利亚特》第二十一章描写阿喀琉斯与河神斯卡曼德洛斯大战的场面：“当阿喀琉斯跳入河心，‘斯卡曼德洛斯就也起了一个浪头向他冲上去。他把他所有的河道都装满了浪花飞溅的急流，并且像一头雄牛似的吼叫着’。”该章又描写火神向水神进攻时，“河神自己是被烫焦了……他那浑浊的水已经冒起泡泡来，好比一头肥猪的脂油放在锅子里，底下的干柴烈火使得它沸滚起来一般。”[2] 显然这儿的水神，还与河的自然形貌分不大清楚，所谓神，还是自然物本身。

在自然界的精灵一部分升格为神，再进一步演变成人形神的同时，古希腊神话中仍然保留了若干精怪的形象。比如海中女妖，《奥德赛》中描写说，这女妖的歌声足以迷惑人的心智，使船上的人不顾一切地奔进大海。又如，希腊神话叙事诗《吕美亚》叙

① 参见托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》第424～427页、第436～437页。

② 荷马：《伊利亚特》，人民文学出版社，第398~401页。

述：青年李雪斯在考斯林途中见一城堡，有一美艳少妇吕美亚请他进去，成为夫妇。在结婚之日，哲人阿波罗尼亚斯指出吕美亚是蛇的化身。吕美亚哀求阿不要揭穿，并表明自己决无邪念。但阿依然当众点破。吕美亚大哭而去，随即消失，她家里一切豪华的金银器皿、家具和房屋，顷刻之间化为乌有。李雪斯立在露天里发呆，城市里成千上万人都惊奇、叹息。这一故事，有人考证它的源头尚在古印度，且不来管它。从这一故事，我们马上会联想到中国的《白蛇传》和其他人妖相恋的故事，看来希腊和中国一样，有类似精怪的观念，而且同样有人妖相恋一类传说。

古代埃及文明可以溯至公元前6000～前5000年。约在公元前3500年前后，形成上、下埃及两个王国，公元前3000年左右，上埃及王美尼斯建立统一王国。“古代埃及宗教的一个突出的特点，就是信奉的神数目众多，而且具有动物、各种自然物或人的形象。这些众多的神还没有系统化，彼此之间缺乏有机的联系，一个神往往由于没有明显的个性而与另一个神混为一体。埃及诸神，即使是最尊贵的太阳神瑞(Re)和冥王神奥西里斯(osiris)都具有动物的形象，后来才逐渐发展为半人半兽形和人形”。“在埃及统一王国建立之前，各州崇奉的地方保护神多为动物形象。牛、羊、狮、虎、鳄鱼、蛇……分别为各州奉为神圣。它们享有神圣禁忌的保护，禁止人们捕杀和猎食，这显然是图腾崇拜的遗存表现。公元前4千纪中叶，北部尼罗河三角洲地区各州以布陀州为中心形成下埃及王国。国王奉蛇神为保护神，以蜜蜂为国徽。南部各州以尼赫布特为中心形成上埃及王国，国王奉鹰为保护神，以白色百合花为国徽”。[1] 埃及的神话问世时，或已超越自然崇拜的阶段，但在不少神话中复合了自然崇拜和精灵崇拜

① 参看黄心川主编《世界十大宗教·古代埃及宗教》。

的内容，说明在埃及古代，相当于中国人精怪的观念曾经存在过。比如，埃及神话中有过原初瀛海的概念。美国的R·安西斯分析说："有关原初瀛海的概念，似溯源于远古。原初丘阜升起于水中，犹如一簇火焰，亘古第一个有生命的实体就是由此而生。这一实体或为蛇状（人们把蛇视为历史上任一地域神的原初"本体"），或为甲虫（后来成为埃及宗教的"圣虫"）。回溯史前时期，有关原初第一个有生命的实体（即蛙以及卵和荷花）的意象，颇有可能已见之于世。所谓'蛙'，最终已成为见诸基督教的那种复活的象征；所谓'卵'，在埃及疆域之外也被视为生命的象征；所谓'荷花'，据较晚期的信仰，则生育太阳或赋予太阳以生命。"[①]埃及神话中又有许多著名的动物形的神，或神化了的动物。比如天牛、冥界之蛇和狮身人面神，冥界吃人心肝的狗怪。

所谓天牛的造像，镌刻于公元前1350至前1100年间为数众多的法老陵墓的石壁上。有关这一神幻形象的故事，其梗概如下：

太阳神、世人和众神之王拉已届暮年，获悉尼罗河上游以及沙漠地区的居民图谋同他相抗衡。于是，拉召集群神会议，商讨对策；与会者有男神舒、格卜和努努以及女神泰芙努特、努特和拉之一"一目"。世人对此当然一无所知。依据众神所议，拉遣他的"一目"（即女神哈托尔）下凡，意欲毁灭人类。该女神欣然前往，她的一部分业绩迅即完成，遂返回神域。这时，拉已有悔意，决定赦免尚存于世者。遵照拉的吩咐，夜间把上好的美酒洒布于田野；翌日清晨，这个暴戾的女神谒见其主拉，并继续其行程，突然阵阵醇香沁人心脾。哈托尔喝得酩酊大醉，尚存于世者因而得以幸免。据讲述者说，从此以后，每逢哈托尔节期来临，家家户户无不敬备佳酿。

---

① ［美］塞·诺·克雷默：《世界古代神话》，华夏出版社1989年版，第18页。

然而，拉依然因羁留尘世为人们所扰困顿不堪。有一古老之神，名叫“努努”（意为“始初瀛海”），劝他以天牛努特为坐骑。天已破晓，世人以弓箭互射，鏖战方酣；努特背负拉悠悠起，并化为天宇。拉顿时感到“心旷神怡”，并命在天界“栽培茵茵绿草”。据讲述者说，正是由于拉的这一谕旨，“福乐之野”和“芦丛之域”才得以出现。

在关于“拉”的神话中，又有他化身为猫杀死妖蛇阿波普的情节。阿波普为幽冥之蛇，拉在船尾上战胜了它，将它杀死。显然，这是在神话中重现古代自然物之间以及人们的意象中自然界的精灵之间善与恶战斗的回忆。至于那一狮身人面的司芬克斯，为世人所熟知。这一半兽半人，半是精怪半是神灵的形象，曾经影响到中国。隋唐时期的镇墓兽中就有这一形象。所谓镇墓兽，原是从精怪中分化出来又专门对付（坏的）精怪和邪鬼的辟邪神兽，敦煌卷子中又发现有用于地穴出口的符，上有人面动物，极似狮身人面像。看来埃及的精怪在几经变形后，又与中国的辟邪符箓接上了茬。

古代印度的神话中更有大量的精灵。传说尚在混沌之际，乾坤未奠，已有某种精灵置身其间，称为“阿修罗”（其意似为“生命之力”）。同众阿修罗相并而存的，还有称为“弗栗多”的精魔。“弗栗多”为阳性，词根则为中性，意即“覆盖”、“某种遮翳者、隐匿者”。由此可见，精魔弗栗多为“覆盖”、“遮翳”、“隐匿”的神格化化身。弗栗多又称“达诺沃”，意即“达努的后裔”、“达努的子孙”或“出于达努者”。

迨至《梨俱吠陀》以后的时期，另一类达诺沃应运而生。相传，弗栗多也有所谓扈从和僚属，便称为“达诺沃”。在《梨俱吠陀》以及较晚期的典籍中，它们被称为“罗刹”，即所谓的“妖魔”，有时又称“弗栗多”，后又称“达耶多”。所谓“达耶多”，派生于“底

提"(Diti),其词根同样为阴性,意即"束缚"、"局限"、"限制"(来自同一动词词根 da,意即"束缚")。通观《梨俱吠陀》,弗栗多堪称"群魔之王",统领妖兵魔将,是为万恶之源。[①]

在古印度,像在古希腊一样,民众似乎对祭司的大神没有太大的个人兴趣。他们所喜欢的是那些到处栖息在树木、小溪、河流、湖泽和泉水之中的精灵,某些精灵被想象成生活在地下或水中的蛇神。不论是男神或女神,他们都是普通人民最亲密、最喜爱的精灵。当人们要求雕刻家去雕刻他们的时候,雕刻家们便怀着极大的钟爱之情塑造了他们的形象。

在印度的叙事长诗《罗摩衍那》中不仅叙述了罗摩与众多的妖魔斗争,而且塑造了神通广大的神猴哈努曼。学人认为,它对中国的孙悟空形象,有直接的影响。

上述的征引和介绍说明,古代各文明发源地,都和中国古代一样,有过精怪或类似的自然神灵的信仰。这些文明发源地,以后都曾以其极强的辐射力影响周围地区,形成一个个不同的文化圈,各个文化圈之间也发生过程度不同的交流影响。因此,它们的精怪观念也曾各自覆盖过广阔的地区。

除这些文明发源地之外,在新大陆、大洋洲,以及非洲大陆,也都存在着对精怪的信仰。这些地区,在近代文明进入前,基本上都处于原始状态。那儿的精怪信仰,更是人类古代文明的活化石,受到人类学家的珍视。我们在前面的几章中,征引了印第安人、澳洲土著居民中精怪信仰的若干资料,为向读者提供更为完整的古代人类精怪信仰的全景画面,我们再引一些非洲的材料,以资考究。这儿的介绍,主要根据《非洲传统宗教》[②] 一书,复结

① 参看《世界古代神话》,第 257～258 页。

② 《非洲传统宗教》,商务印书馆 1992 年版。

合一些非洲的神话、民间故事。

非洲大多数班图人都信仰自然精灵和地域精灵。这些精灵可能是死人的灵魂，或者是游魂，其性质往往是含混的，不过，他们仍威胁和伤害旅客。班图人所信仰的自然精灵中有山魔、林鬼、塘圣、河精、树妖和其他当地的精灵。此外还有大量的动物精灵和可以帮助降雨的神蛇。祖鲁人传说，女精灵伊科萨扎纳(Lnkosazana)可促使玉米生长，因此少女们在田间为她举行新春仪式。在班图的民间故事中，人格化的动物会直接与人打交道，介入人的社会生活。一些故事中，谈到蜥蜴在半路上将新嫁娘抢走，新郎又设法将她救出来。那蜥蜴，显然和中国古代设想的各种动物精灵属于同一类型。

塞拉利昂的曼代人信奉自然精灵或与河流、森林有关的神怪。神怪可化为穿白色衣服的人形出现，设计陷害粗心大意的旅客。水怪可能是一个像罗勒莱(Lorelei)[①] 一样长有一头秀发的女妖，对被迷惑的人来说，则如同遇到罗勒莱一样危险。林妖可化为- -个白胡子老头儿，用询问问题的办法迷惑行人，使他们在丛林中迷路。

在丛林深处有危害人的精灵或鬼怪。这些精灵出没的场所可能是古代遗址（如津巴布韦遗迹），也可能是未经砍伐过的灌木丛或难以通过的丛林。这里住着死于横祸、被淹死或被活焚但又没有得到正式安葬的人的鬼魂，他们是危害人的凶鬼恶煞。这儿也有非人精灵：怪异的树精、专捕食粗心人的鬼魔等（参阅阿墨斯·突突奥拉撰写的《生活在魔鬼的丛林中》一书）。仙女可能告诉她所喜爱的猎人各种秘诀，赐给他们灵丹妙药。

① 指德国传说中河中的女妖。她的歌声会迷惑船夫，使船沉没或触礁。

总之，世界各古老的文明发源地和非洲、美洲、大洋洲普遍存在过或存在着精怪观念。这种观念，有着丰富的内容。有对此类自然精灵的意象，有对它们干预生活的神秘想象，有对它们善恶妍媸的区分（当然以它们对人的关系作标准），也有对它们膜拜和斗争的双重态度。这些，与中国古代的精怪观念，在基本上是相同的，在许多构想和做法上，也有相近之处。

关于精怪的意象，由于各国、各地区物产、环境的差异，以及人种的不同，在具体面貌上肯定是千差万别的。有袋类动物只存在于澳大利亚，中国人不可能有袋鼠精的设想；狐狸在热带没有分布，那些地区狐仙的形象也不可能出现。但是在千差万别中，都还有着若干共同的地方。比如在特定的时空场所而言它们都是时隐时现，倏尔往来的，既经常介人人的生活，又具有超人的本领。在面貌上，它们往往呈现自己原形的特征，又幻化成人形。它们都是活动的个体，就连无生命之物以及植物的精灵也是这样。这些原来无法移动的物体要能够自由往来，往往被设想成人或动物的形象。这一点，是特别有意思的。我们在第一章中谈论过植物精怪变成动物的情况，并且举了中国的树神有牛、羊等形象，也举了弗雷泽《金枝》中对植物精灵形象的介绍。这儿要稍为补充几句，中国的植物精怪，以树为例，有牛、羊及鹿的变形，也有人形；而各类花妖则多化做美女之形。弗雷泽在《金枝》中用大量篇幅，广征博引，介绍了美洲、东印度群岛和欧洲的例子，说明植物之精，或植物之神具有的动物形象。比如谷精，被称为五谷妈妈，它可以有人形，也有狼、狗、公鸡、野兔、猫、山羊、公牛、母牛、阉牛、公马、母马、公猪、母猪等等动物之形。这些描述，弗雷泽整整化去了三章。同时，他又用整整一章介绍了欧洲古代植物之神具有动物形象的情形。比如狄俄尼索斯、得墨忒耳、阿多尼斯、阿蒂斯和奥锡利斯这些古代欧洲人熟悉的植物之神，都有

羊、牛、猪等不同的形象。俄罗斯的树精叫做列斯奇(由"列斯"——树林——变来),人们认为他们都是半人半山羊形象,长了山羊角、山羊耳朵和山羊腿。如此等等,都表现了在对精怪形象的构想上,世界各地的古老居民,都有许多共同之处。精怪的意象是全部精怪观念的基础,意象形成中的共同点,奠定了全部精怪观念的相同或相似。

讲到对待精怪的情感和态度,我们也看到,在古代文明发源地及新大陆、大洋洲等地的居民和中国古人一样,也交织着畏惧、厌恶及亲昵、信赖等等矛盾的情感,表现出膜拜、赶逐等相反的态度和做法,不少做法也已经相沿成俗。比如对待恶精灵,世界各地的居民,都曾经有过对之赶逐"杀死"的做法。即使在欧洲中世纪和近代,这种做法也还时有可见,有的已经结合在民间的习俗中。有许多祭祀和驱逐妖精的古老方法,弗雷泽称它们为"异教风俗"。它们在欧洲的异教徒中流传,也有在基督教流行的区域里流行的。比如据《金枝》记述,"在基督教的欧洲,每年在一定时候驱除妖邪的古老的异教风俗一直流传到现代。如在卡拉布里亚的一些村子里,三月里开始驱除女妖。一般在晚上进行,教堂的钟声一响,人们就满街跑,喊道:"三月来了。"他们说女妖在三月里到处漫游,在这个月里,每逢星期五的晚上都举行这种仪式。如同我们料想的那样,古代异教的仪式常常附在基督教的节日中。在阿尔巴尼亚,年轻人于复活节的头一天点燃油木火把。列队穿过村庄,摇晃着火把。最后他们把火把扔进河里,喊着:"哈,柯尔(KeFe)!我们把你扔到河里像扔火炬一样,叫你再也回不来了。"西里西亚的农民认为女妖在耶稣受难日那天出来,为非作歹的力量很大。所以,离斯特列里兹不远的奥尔斯一带的人在那天带上旧笤帚,把女妖从各家、从农场、从牲口圈赶走,赶的时候大闹大敲,响成一片。

另外，欧洲中部则比较多在五朔节前夕举行"烧掉女妖"的驱邪活动。还有一个驱妖的时间是从圣诞节到主显节之间的十二天内。所以在西里西亚有些地方的人在圣诞节和新年之间彻夜焚烧松香，为的是希望辛辣的烟味把女妖和邪恶精灵远远地赶出屋外。在圣诞节的前一天和新年的前一天，他们朝田野和草地，朝灌木和大树放枪，用草包住果树，以防精怪对果树为害。在新年的头一天，即圣西尔维斯特节，波希米亚的男孩子都带着枪，围成一圈，向空中开火三次。这叫做"射妖"，人们认为这会把女妖吓跑。神秘的十二天的最后一天是主显节或"第十二夜"，欧洲许多地方把这一天选作驱逐妖魔的恰当的日子。

这些记载，很容易使人联想起中国的驱傩活动，而那种用轰响的声音驱邪的做法，又使人联想到中国人用爆竹驱赶山猱的习俗。这些办法之外，在对付精怪的方法中尚有埋妖精：南太平洋的新喀里多尼亚人对付妖精的办法，是挖一个大坑，全族的人，围着大坑咒骂了妖魔之后，就把坑填起来，一边填坑顶，一面大喊。这又使我们想起宋代大傩后"埋祟"的做法。

有些近河海的地方，又常用轻舟送走妖魔。弗雷泽介绍说，在塞兰姆岛的南部地区，当全村人都生病的时候，就做一个小船，船上装着米、烟草、鸡蛋等等都是全体村民捐赠的，还装上一个小帆。一切就绪后，一个男人用极高的嗓音喊道："所有的病呵，天花、疟疾、麻疹等等，你们已经折磨我们这么久了，害得我们好苦呵，你们现在不要再侵害我们了，我们已经为你们准备好这只船，装有你们吃的粮食。你既不缺食物，也不缺药叶、槟榔子和烟草。走吧，马上就开船离开我们吧；再也不要到我们跟前来了；到一个离这里老远的地方去吧。潮送风吹，都帮你们赶快到那里去吧；你们到那里去了，往后我们的日子就过得没病没痛，我们就可以再也不见太阳照在你们身上了。"然后，十个或十二

个人把船带到海边去，让它随着岸上吹来的微风飘走，人们相信他们从此再也不会得病，至少到下次送船之前不会得病。

东印度群岛的其他岛屿上也常常举行类似的仪式。如在蒂莫尔——洛特岛，为了把致病的妖魔引走，人们用一个小快帆船，装上人的偶像和远程的粮食，让它随风浪漂走，当船就要漂走的时候，人们喊道："病呵，离开这里吧；回去吧；你在这个穷地方干么呵？"这又使我们想起中国民间纸船明烛照天烧以送瘟神的习俗。[①] 看来古代无论中外，大家想得到的对付精怪的办法都差不多：吓唬，赶逐，用火烧，用水冲洗或让它们随水漂走，或埋在土里等等。这些，都是我们在生活中对付仇敌和野兽的老法子。精怪是人们将自然力量拟人化的产物，对付它们的办法，也脱离不了生活经验。只有当着人们的实践和思维都有了长足进步，人为宗教相继建立以后，各种依仗神力抓妖捉怪的办法，才能被想出来。不过那已是后话了。

精怪观念在古代社会里达到全人类的分布，看来是一个无可怀疑的历史事实。这，当然只能用人类文明发展的共同规律来加以解释。

从人类思维的发展来看，最早原始人不能将自己和环境分开，还不能作为主体将自己从环境中分离出来，所以其环境的表象和对自身的表象常常还混合在一起。这当然是与人脱离动物界的初期，改造、支配环境的能力十分低下有关的。待到人类实践稍稍发展，人在改造自然的过程中将自己与环境分开，环境成为改造的对象和自己对立，也作为思考的对象和主体对立。但由

---

① 送瘟神是中国民间对付瘟疫的一种巫术，道教吸收后构成系统而完整的科仪。送的办法，是先造船——或用纸、用茅，或用真的木船，再请瘟神疫鬼上船赴"华筵"后离去。纸、茅做的船一般是烧掉，木船则放进水中漂走。

于人类活动的空间尺度还十分狭小，人脑对自然界的知识积累尚极为有限，人们不得不用自己为尺度去感受周围的环境。这样便不能不把自己的某些特征投射到对象上去，这便是自然物人格化的开始。面对着盲目的、令人迷惘不解的自然力量的巨大压力，原始人于是产生对自然力的神秘的崇拜，同时又产生了用某种动作去支配、影响这种自然力的企图，这便是原始的巫术产生的契机。当时的思维能力尚处于十分幼稚的状态，对这种自然力，原始人深切地感受到了，却无法形成抽象的普遍的概念。因为其思维尚很难摆脱形象，还必须依恃形象的拐杖。所以，对此，只能将之当成一个混沌的整体来对待，而又常常将某些动物看成这种自然力的代表。这一阶段，从宗教发生史上看，相当于西方人类学家提到的“前万物有灵”的阶段，或者说将自然力幻化为非精神性的“玛纳”的时代。实践和思维的进一步发展，使原始人对自身的精神世界产生朦胧的好奇，人的灵魂观念开始出现。而因为循着拟人化思维的旧路仍是习惯的定势，这种灵魂也被赋予自然物。于是一切自然物都变成了有灵魂、有精神活动，所谓“万物有灵”的时代便到来。这正是一切精怪出现的时代。至于这些精怪叫做神、叫做鬼或其他什么并不重要。万物有灵观念是自然崇拜的观念基础，也是用巫术去对付精怪的观念基础。在“万物有灵”的前提下，大约从母系氏族开始，发展起了图腾崇拜，父系氏族后进一步形成了祖灵崇拜。这样，精怪与人鬼分途。而且自然的精灵或神的队伍也发生了分化，有了天神、大地之神、百物之神的分化。后来的精怪，则主要指百物之神，或曰百物的精灵。从人为宗教出现，各个地区和国度在绝对年代上差异很大。具体的方式也不全相同，但其初都是以自然崇拜为出发点的。这是全世界都有精怪观念发生以及遗存的根本原因。

二、中国和欧洲:精怪生存的不同背景

尽管几乎所有的古老文明中都有过精怪和变形了的精怪,但是差不多在进入纪元后,精怪在各国的遭遇却大不相同。可以说,在广大的基督教和伊斯兰教地区,精怪的观念尽管仍然存在,但对精怪的崇拜却被压制;而在此以外的广大地区,精怪们的命运却好得多,他们既作为人们憎恶的对象遭受厌胜和赶杀,但也常作为妖王或披上正统的宗教的外衣在祠庙里耀武扬威。

中国和欧洲的中世纪,精怪的命运颇有不同。这不同,主要不在民众有没有类似精怪的观念,而在于欧洲的精怪,在信仰中越来越被上帝的重压所碾扁。它们没有如同中国那样列为神庙的资格,也无法像中国的某些精怪那样取得佛、道教认可的前程。这当然与欧洲中世纪的基督教统治有关。

在世界宗教的发展史上,从原始宗教被人为宗教取代以来,主要有二种发展道路。一种是人为宗教为多神教。如印度的婆罗门教、佛教,以及中国的道教,都崇拜多神。当然在多神中又各有自己的主神。崇拜多神,其神谱和教义的容受能力较大,对原来自然崇拜阶段留下来的神灵、精怪允许存在或吸纳到自己谱系中来。一种是人为宗教为一神教。如犹太教、基督教,以及伊斯兰教。一神教,只崇拜一个主神,对其余的神,对自然崇拜和祖先崇拜采取抑制乃至禁止的地步。

欧洲的中世纪,处于天主教会的统治之下。在政治权力和宗教权力合一的情况下,推行其宗教政策的结果,历史上曾经有过的精灵,其命运可想而知。

基督教的形成,通常认为在纪元前一世纪。它与犹太教有着密切的渊源关系。在它的早期经典中,仍然可以看到精怪的影

子。《创世记》中上帝创造了天地万物，又造了男人亚当和女人夏娃，这两个人类的始祖，两个最初的人赤身露体，并不觉得羞耻。但是，这两人却受到了蛇的诱惑，偷吃了智慧果。《创世记》这样说：

> 耶和华上帝所造的，惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇对女人说："上帝岂是真说，不许你们吃园中所有树上的果子么？"女人对蛇说："园中树上的果子我们可以吃，惟有园当中那棵树上的果子，上帝曾说，你们不可吃、也不可摸，免得你们死。"蛇对女人说："你们不一定死。因为上帝知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如上帝能知道善恶。"于是女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的能使人有智慧，就摘下果子来吃了。又给他丈夫，他丈夫也吃了，他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子，为自己编作裙子。

以后这件事被上帝耶和华发现，追究下来是蛇引诱了夏娃，于是，蛇和夏娃都受了诅咒，并与亚当一起被逐出伊甸园。

在这一创世神话中，蛇与人一样能够说话，而且其智慧尚在人的祖先之上。看来，这一形象，仍然有着万物有灵时代的回忆。不过，蛇的活动，是彻底的失败了。它被上帝诅咒，并被逐出了伊甸园。

这，也许是一个鲜明的象征：人在上帝面前是犯了罪的，带着原罪的灵魂只能得到上帝的宽恕后才能升人天堂，它本身——哪怕是祖先的灵魂，绝对没有被敬奉祭祀的资格；蛇一类动物是受到上帝诅咒的，它们当然更不能成为敬奉的对象，即使作为蛇妖存在，那么也是绝对坏的。因此，从《创世记》引伸出的，只能是对上帝这唯一的神的崇拜。其余祖灵、精怪，是不得而与焉。

基督教的上述《创世记》，一般认为是从犹太人那儿继承下来的。同样来自犹太人的《旧约》的其他篇章更加明确地发挥、确定了这种一神教的思想。其中上帝在西奈山传摩西十诫，首二诫云：

除了我以外，你不可有别的神。

不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象、仿佛上天、下地和地底下、水中的百物，不可跪拜那些像，也不可事奉他。因为我耶和华你的上帝是忌邪的上帝。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。①

显然，这一神教的戒律中，是排斥除耶和华之外的一切崇拜物的。所谓"仿佛上天、下地和地底下、水中的百物"，正是自然崇拜的各类精灵，亦即我们中国人夏鼎上的百物、《周礼》中的物彪。若拜这些，必受上帝重罚。据说，摩西去见上帝接受教诫的时候百姓见摩西久久不出，便聚集到了亚伦那里。亚伦教百姓搜集黄金，铸了只金牛犊，并被奉为领他们出埃及的神。结果上帝大怒，表示要给百姓降下灾祸，将他们灭绝。摩西下山后摔碎了记载着上帝圣谕的法版，粉碎了金牛，而且——

摩西见百姓放肆（亚伦纵容他们，使他们在仇敌中间被讥刺），就站在营门中说："凡属耶和华的，都要到我这里来。"于是利未的子孙，都到他那里聚集。他对他们说："耶和华以色列的上帝这样说：你们各人把刀挎在腰间，在营中往来，从这门到那门，各人杀他的弟兄与同伴，并邻舍。"利未的子孙照摩西的话行了，那一天百姓中被杀的约有三千。摩西说："今天你们要自洁，归耶和华为圣，各人攻击他的儿

① 《旧约·出埃及记·第二十章》。

子、和弟兄，使耶和华赐福与你们。”[1]

这一记载，应当是用一神教观点写下的古代宗教战争的实录。铸牛犊的行为，违背了不可敬别的神的戒条，也违背了禁造偶像的律法，因此，被视为重大罪过。其结果，是引发了一场流血的冲突。摩西一派的胜利，是一神教的胜利。

基督教继承了这些基本思想，因此，在它统治下的中世纪的欧洲，精怪的崇拜也得到抑制。公然为之立庙塑像是不可能的。当然，也有少数地方，传统的神庙或神像长期得到保留。比如，古代希腊人信奉女谷神得墨忒耳，在他们的基督徒后裔中，“这种信仰在埃莱夫西斯的古老神殿上实实在在地一直保存到十九世纪初年。因为英国的旅行家道德威尔再次访问埃莱夫西斯的时候，当地居民曾向他哭诉丢失了一尊得墨忒耳的大塑像，这个塑像在 1802 年被克拉克拿走，送给剑桥大学了，至今还存在那里。道德威尔说：‘我第一次去希腊的时候，这尊保护神正是盛享荣誉的时候，它立在一个打谷场的中央，周围是她神殿的废墟。村民深信他们丰富的收成是她赐福的结果，他们对我肯定地说，自从神像拿走后，再也没有丰收了。’这样说来，我们见到女谷神得墨忒耳在基督纪元的第十九世纪，还站在埃莱夫西斯的打谷场上，向她的信徒布施谷物，正如她的塑像在特欧克里图斯的时代站着向谷场上的信徒散播谷物一样。埃莱夫西斯的人们在十九世纪把他们收获的减低归之于得墨忒耳塑像的丢失。”[2] 但在西西里岛，信基督教的罗马人很早就将得墨忒耳的神像拿走了。看来，她在希腊人那儿的遭遇已经是大幸。

基督教统治下的中世纪欧洲，对巫的迫害也是个引人注目

---

① 《旧约·出埃及记·第三十二章》。

② 弗雷泽：《金枝》中译本第 576 页。

的现象。它,也同样抑制着精怪崇拜。

犹太教、基督教都反对巫术。从西方文化背景中成长起来的人类学家、宗教史家大多将巫术和宗教对立起来，认为巫术与宗教不同，对神的敬畏和祭祀才发展为宗教。其实，在原始宗教中，巫术和祭祀并非截然相反。在自然宗教向人为宗教过渡的过程中，有的宗教不断地清洗巫术，有的则容纳和改造巫术。犹太教和基督教为前者的典型，不少东方宗教，如印度宗教、中国的道教则是后一条道路的代表。近几十年来，一部分西方人类学家也逐步看到将巫术和宗教截然对立并不妥当。英国的马雷特、法国的加斯当·马伯乐、恩斯特·卡西尔及列维·斯特劳斯都从不同的角度批评了将巫术和宗教对立起来的观点。其实，只要不怀偏见，便会发现将巫术和宗教对立起来的观点，用之分析中国的佛、道教，都是讲不通的。佛教为世界三大宗教之一，它的咒、手印及仪式（特别是密宗的仪式）等企图支配超自然力量改变外界事物或鬼神世界事物的技法，占有重要地位。比如在焰口仪中，要施法“打开”地狱之门、放出饿鬼并超度往生极乐。这些，依西方某些学说的分析，只能算是低级的巫术，实际情形恰恰相反，佛教是成熟的宗教，密宗可以说是佛教最后发展成熟的宗派。

在中国,佛道教的“法术”,曾经是精怪存在的反面的、否定性的肯定:驱妖捉怪遣魔,都是以妖精的存在为前提的。除佛、道二教之外,社会上还留存着大量的术数,也有巫师、仙姑的活动,它们正是巫文化的直接后裔。如我们在第四章中分析过的那样,社会上的巫,正是精怪崇拜的骨干。中国精怪的独特地位,与中国巫文化传统——包括结合在人为宗教中的和散漫在社会上的——是分不开的。而在欧洲的中世纪,巫受到了压制、迫害,精怪自然也受到连坐、陪绑。

据《新约》中的《马太福音》记载，耶稣为鬼附着的人治病：

> 当下有人将一个被鬼附着、又瞎又哑的人，带到耶稣那里。耶稣就医治他，甚至那哑巴又能说话，又能看见。众人都惊奇说："这不是大卫的子孙么？"但法利赛人听见就说："这个人赶鬼，无非是靠着鬼王别西卜啊。"耶稣知道他们的意念，就对他们说："凡一国自相分争，就成为荒场，一城一家自相分争，必站立不住。若撒旦赶逐撒旦，就是自相分争，他的国怎能站得住呢？我若靠着别西卜赶鬼，你们的子弟赶鬼，又靠着谁呢？这样，他们就要断定你们的是非。我若靠着上帝的灵赶鬼，这就是上帝的国临到你们了。"①

所谓赶鬼，本来是一种巫术行为，在原始宗教中极为普遍。但在《马太福音》中的这个故事却告诉我们，耶稣的赶鬼与传统的巫术依恃鬼王打鬼不同，仍是据"上帝的灵"。这样，传统的巫术便与异教的神灵信仰联系在一起。耶稣责难那些说他靠了鬼王赶鬼的法利赛人"既是恶人，怎能说出好话来呢？"因为在他看来，他们那样说，是亵渎圣灵。在基督教的世界中，巫和巫术是被看作与上帝对立的力量予以仇视的，一如将上帝以外的神都看成异端信仰一样。而中世纪政教合一的统治，使基督教会有力量用各种办法迫害巫，有的女巫被宗教裁判所活活烧死。没有了支持精怪崇拜的中坚力量，精怪的地位自然卑微得可怜了。在欧洲人的头脑中，妖精常常是巫女们所崇拜或指使的。莎士比亚的剧本《麦克白》中，精灵们是形象丑陋的巫婆们的助手，而女巫的预言激起了麦克白和他夫人最卑劣的权势欲，成为血腥的谋弑篡位者。女巫们出场时各有精怪听其驱使。侍候女巫甲的是狸猫精，侍候女巫乙的是癞蛤蟆，侍候女巫丙的大约是怪鸟。莎翁这样描

① 《新约·马太福音·第十二》。

写她们的出场：

雷电。三女巫上

女巫甲　何时姊妹再相逢，

　　　　雷电轰轰雨濛濛？

女巫乙　且等烽烟静四陲，

　　　　败军高奏凯歌回。

女巫丙　半山夕照尚含辉。

女巫甲　何处相逢？

女巫乙　在荒原。

女巫丙　共同去见麦克白。

女巫甲　我来了，狸猫精。

女巫乙　癞蛤蟆叫我了。

女巫丙　来也。

三女巫　（合）美即丑恶丑即美。

　　　　翱翔毒雾妖云里。（同下）

显然，这种艺术描写是与英国乃至整个欧洲的文化背景相吻合的。

由于基督教禁巫、禁自然崇拜，因此其艺术描写中，精怪多为邪恶的形象。像中国文学中那种将精怪当英雄（如孙悟空、华光）、当侠（如《聊斋》中的狐红玉）、当对爱情忠贞不渝的理想人物（如白素贞）来描写，在欧洲文学中是几乎见不到的。莎士比亚的《仲夏夜之梦》中描写过许多精怪如豆花、蛛网、飞蛾、芥子，在称呼上尚留有自然精灵的痕迹。其中有个迫克，是一个善精灵的代表。他与人为善，却也喜欢捉弄人。这位善精灵，在文学艺术中受到的待遇已经很不错，但让它与中国许多美丽、聪明而又富于侠义心肠的妖精站在一起，其形象的高低可以立竿见影。相当多的欧洲文学、艺术作品中，精怪是卑微和邪恶的。冰岛人塞蒙

德搜集整理而成的古代斯堪的纳维亚神话诗集《埃达》，其第一歌“女预言家的预言”，对于未来世界作了一番描述。大意谓各种恶 精灵都将纷纷出世，兴妖作怪，诸神和人类共同与之鏖战。世界在弥天大火中化为灰烬。浩劫之后，继之而来的是万物复苏、乾坤再造，诸神与人类重享太平。英国十九世纪浪漫主义诗人柯勒律治(S. T. Coleridge)，以《克莉斯特贝尔》(Christabel)为题写过两节叙事诗，描述克莉斯特贝尔小姐在森林中，发现一个自称杰拉尔丁的被遗弃的姑娘。她出于怜悯而把姑娘领回城堡。不料姑娘乃是一只邪恶精灵的化身。夜里，那精灵搂着克莉斯特贝尔施行魔术。……看来，这首诗的构思是关于一个恶精灵的故事，但是诗人没有把这首充满恐怖气氛的英国志怪叙事诗写完。这两节诗的节奏，获得了司各特的赞赏。[①]

这种从基督教义出发对精怪的抑制，在欧洲是极为平常的事。它与中国情形的差别，在上面的平行比较中已经很清楚。自明万历以来，基督教(旧教，即天主教)第三次传入中国[②]，基督教文化与中国文化发生了碰撞。在这种碰撞中，非常明显地表现了基督教与中国人在一系列向题上的分岐，其中也包括对精怪的态度。

来华的耶稣会士都发现，中国人的观念，与欧洲基督教思想有重大差异。

1636 至 1677 年在华的耶稣会士何大化神父(Antonie de Gouvea)在他的《中国的君主政体》中写道：

---

① 参看马焯荣：《中西宗教与文学》，岳麓书社 1991 年版，第 224～225 页。

② 基督教在历史上曾三次传入中国。唐代传入景教；元代曾有天主教、东正教士来中国，亦有景教传播。但这两次传播后皆中绝，万历间的第三次传播才在中国扎下根来。

> 中国人对创世毫无所知，不相信灵魂永存，分不清人的灵魂和动物的灵魂，除了想象后者要迟钝些和前者精明些，他们不承认天使或单纯的圣灵，只承认物质的和肉身的……他们不承认天国或地狱，不承认来世的惩和赏，因为他们相信一切都会灭绝，他们对任何东西既不恐惧也不抱希望。①

显然，这是一个以基督教文化为背景的欧洲教士初来中国时的感受。这感受，是以他已习以为常的基督教义为思维框架的。这儿的感受，已经涉及到了中国人与基督教的若干基本差异。“不相信灵魂永存”一说并不合中国实际，但中国人并不相信基督教的灵魂得救的学说是事实。不知天使圣灵，在当时再自然不过了。这一观点的实质是不相信基督教将圣灵与人世截然对立的思想。“分不清人的灵魂和动物灵魂”则是指中国人的泛神论思想，不论是众生平等、众生皆可成佛的许诺，或是道教精、气、神统一的修仙理论，都是泛神论的不同形态，而它也是承认精怪存在的重要思想基础。这种差异，使得基督教对中国的不少现象，包括偶像崇拜等大为不满。而基督教徒的作为，也同样地引起中国的士大夫和佛教徒的不满。他们曾结成同盟，编集《破邪集》斥责天主教。两者的争论重要的一面，是对于中国人原来的神祇的态度。

依天主教对灵与肉、上帝与人、唯一的神等等学说，中国人的祭祀多神是完全错误的，要入地狱的。中国人敬祖、敬孔夫子，利玛窦在传教中曾允许中国的信徒敬祖敬孔。但在1704年罗马教廷(当时称为异端裁判所)作出“终审决定”：

---

① 利安当：《论在华教团的若干重大问题》，转引自《中国文化与基督教的冲撞》。

——中国古人是偶像崇拜者，近代人是无神论者；

——孔子本人当众是偶像崇拜者，私下是无神论者；

——基督徒禁止采用中国礼仪。

敬祖敬孔，尚且受到如此严厉的判决，那对多神的崇拜就更不用说了。中国的基督教徒，曾著书反对此类崇拜为“迷”，题为“徐文定公(徐光启)译”，而实际可能抄于清初的《破迷》一书，其目为：

> 破人迷风水地理，破迷命理，迷信择日星宿吉凶，破迷占卜，破世人迷相面为不知性从天主，破迷后世志书，误认玉皇为天地之主宰，破迷佛氏，破迷云长屡封可知封神之概，大率如此，破迷三十六位天朝神道刘猛将等，破迷张天师行云布雨差神动将降魔卫世，破迷八位长生在世今不见有仙，破迷施相公，破迷十殿阎王掌握判断生死非理之事，破迷真武玄天上帝得道之伪，破迷观世音能千手千眼救苦救难，破迷达摩得道成佛，破迷敬祭家堂反得忘本之罪，破迷灶君，破迷五圣，破迷城隍，破迷梓童帝君，破迷茅山道士。[①]

此中所破范围十分广泛，除前五“破”为针对民间术数(在基督教徒眼中，此皆为巫术)之外，破张天师行云布雨及茅山道士为针对道教的法师和法术，余所破皆是中国的神，其中包括中国民间俗神和佛、道教影响最大的神，此“破”并非专对精怪之祀而发，但精怪之祀恰正包括于中，刘猛将、施相公、五圣，正是由妖精而神的。它们流行于江苏南部、上海及浙江北部一带，著书者似是上海徐光启后裔，故针对其家乡的神祀瞄得极准。当基督徒不仅宣传，而且将对诸神的“破”付诸实施时，便引起儒生和和尚们极大的愤慨。许大受斥责天主教曰：

---

① 徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要·破迷》。

至若经传所定王祀，方社田祖等位，祀典所载，捍大灾，恤大患，死勤事劳奉国等诸灵爽以上，及吾夫子之圣神，凡从夷者，概指为魔鬼，唾而不顾，以为谄天主之妙诀，必督令弃之厕中。其有龛室者，令舁至本邑，戎首之家，所私设天主堂内杂烧之。嗟呼！以大圣大贤、精忠仗义之神明，或受人腐之刑，或遭秦火之烈，何惨也？举历代我朝所褒崇之圣哲，即关公为神皇近年所新加帝号之英灵，而恣意私戕，又何逆也。且私创庵院，律有明禁，不知彼所令民间人设一天主堂，户供一十字架，奉何敕旨。因邪创耶？私耶公耶？[1]

一位僧人则说天主教：

旁太极仁义为贱，虚三藏教乘为谬，妄指胡女产之耶稣呼为上帝，詈德变之魔鬼名曰释迦。[2]

黄贞给审查官颜茂猷的信中说：

观音菩萨、关圣帝君及梓童帝君、魁星君、吕祖帝君等像，皆令彼奉教之徒送至彼所。悉断其首，或置厕中，或投火内。语及此，令人毛发上指，心痛神伤。此贞亲见者。此其教人叛圣，残忍莫甚，大罪大逆者。[3]

上述围绕诸神的争论，很少理论的探讨，更多的倒是情绪的宣泄。在两种思想开始碰撞时，双方对另一方都还不太熟悉，但都直觉到了对方的威胁，因此用的语句都相当激烈。这种情绪化的争论，在中国持续了相当长一段时间。不过由于清代以后的社会情况，它没有多少深入的发展。基督教对中国的神祇体系，包括对精怪之祀的冲击，尚是极为有限的。只要设想一下，从明万

① 《佐辟》，载《破邪集》卷四，第20页。

② 释普润：《诛左集缘起》，《破邪集》卷四，第22页。

③ 黄贞：《不忍不言》，《破邪集》卷七，第9页。

历年间迄于本世纪四十年代末，约经过四百年，其中包括近代西方列强在中国发展势力范围的特殊条件，天主教徒也只不足300万，约占当时全国4.7亿人口的0.6%，就会明白其冲击力的微弱——它的能量或许比它在人口中的数量要大一些，但它遭到一般民众抵制的力量也随着其作用力而加强，也是事实。对它的冲击，中国人不可能会有很深的感受。反之，我们设想一下，天主教在欧洲占据绝对统治达于千年之久，它对各种精怪信仰的抑制、镇压、消灭的力量会有多大，便也可以约摸估量了。

从上面的讨论看，精怪在欧洲经受了过度的重压。它所生存的沃土，已被政教合一的基督教统治长河冲刷得差不多了，它的生存空间，比中国的精怪狭窄得多。论活动空间的宽敞，论地位的重要，欧洲的精怪都要比中国精怪不幸得多。由于地位的卑微，欧洲有没有形成传承有绪的精怪文化，是极可怀疑的。

三、东方情调和中国特色

当我们将视线由欧洲转到亚洲时，便发现，精怪的命运比它们在欧洲的兄弟幸运得多。在大多数亚洲国家，精怪的信仰以这样那样的形式保留了下来。它们可以被当做神来崇拜，可以立庙，可以塑像，其实物，有时也被奉若神明。看来，这种情形，颇表现了某种东方情调。

我们讨论这种东方情调时，主要还是依能使人反观中国精怪文化为限。就与中国的精怪文化关系较密切的国度而言，印度、日本无疑应当重点考察。

印度古代的精怪文化，前面已经提出讨论。应当指出精怪，或称为妖，或称为魔，或称为某种妖王，自古以来，在印度便没有清洗过，它们相当的一部分，已被组织进人为宗教之中，也有相

当一些残留在人为宗教之外，仍存于一般社会的信仰之中。

在当代印度，某几种由自然物演变而来的神灵受到普遍崇拜。其中鼠、牛和蛇的地位最重要。在印度拉贾斯坦建有鼠庙，庙的主人——老鼠和周围地方都是神圣的。那里的老鼠成群结队，不计其数，谁踩死老鼠要以重金处罚，崇拜者还要向卡尔马尼女神雕像磕头。在动物崇拜中，"神牛"受到特别重视，但不是什么牛都可以充当神牛角色，只有放生的母黄牛特别是白牛最受崇敬，水牛是不能当"神牛"的。神牛在大街上旁若无人地漫游，人车要为其让道，走到哪里吃到哪里，水果店和蔬菜摊常有神牛光顾，即便躺在十字路口也不得干涉。

印度对蛇的崇拜也相当盛行，似乎蛇保护着宝藏。西孟加拉邦就流行着对蛇神玛那夏的崇拜。据传说，玛那夏是湿婆大神的精神之女，她从湿婆那里学到了最高的智慧。

还有一个叫做阿南陀(无限)或塞沙(净洁)的蛇神也很出名。宇宙的保护神毗湿奴通常就坐在由无数个阿南陀所组成的幔帐下面，而其中只有一个头支撑着大地。

在马德拉斯和南印度的一些地区有许多蛇庙，数以千计的崇拜者来此朝圣。人们为祭祀蛇神，常常举行盛大的节日。最有意思的是被称为"纳哥·班恰米"的眼镜蛇节，一般在每年十月的头几天举行。孟买东南四百公里处，有一个叫比蒂斯·希罗拉的小村庄，这里的居民每年都举行蛇节。节日这一天，眼镜蛇是最受敬拜的：妇女们用鲜花把许多活蛇装扮起来，给它们涂上紫檀色膏，喂它们牛奶；孩子们微笑地观看这些蛇，毫无惧色地用手拿来拿去，甚至让它们缠绕在自己的脖子上和手上。[①]

印度的精怪观念和具体的精灵，曾影响过中国。前面已经提

① 参看方广锠：《印度》(上海辞书出版社1992年版)中的介绍。

到猴王哈奴曼的故事，许多学者都指出它与《西游记》中猴行者孙悟空的形象有很大关系。哈奴曼的故事所出的《罗摩衍那》中提到的精怪不仅有它，还有大鹏金翅鸟。《西游记》中如来佛前的大鹏，似乎就与之很有些瓜葛，而《封神演义》中的大鹏，则与中国本土《庄子》中高飞九万里的大鹏更相近一些。哈奴曼的形象当然最为成功。它能腾空飞越万顷波涛，又能变作狸猫潜入魔窟，那神通和机智，显然在孙悟空身上得到重现。在《罗摩衍那》中，罗摩与魔鬼罗波那交战中射其十首，却又马上长出一首，罗摩最后用宝物射中罗波那胸膛使之致死，这也马上使我们想起悟空的砍头术，以及《封神演义》中袁洪被砍一头复生一头的描写。

猴行者保唐僧的故事大约元代才较具规模，明代《西游记》问世，方才家喻户晓。若论影响中国的精怪观念时间之早，潜移默化之深，那么当推"魔"的观念。我们在第二章已加讨论。

从佛教和佛经的"变现"、"变文"中时常可以发现，诸如"蛇化人身"、"蛇变美女"的故事早在古印度就已流传。如《诸佛菩萨变现》："彼为魔女，乃蛇化身，皎艳明丽，以色杀人。"《普贤行愿品》和《阿弥陀佛经》等变文和变现中的图像偈语，皆有蛇化女人和蛇妖鸠盘荼变美女的故事。

大蛇，在印度称为"那伽"，译成中文时变成龙王。龙是中国固有的神物兼精怪。但在后世关于龙王宫殿中多珍宝等等的描写，又复合了印度"那伽"的某些特点。

上面我们从平行和影响两个角度考察了中国和印度的精怪文化。从上古以来，印度和中国的精怪是各自独立、平行发展的，近代以来又各保留着此类信仰，其崇拜形式亦有相似之处。在中印文化交流中，印度的精怪和相关的文学描写，亦曾输入中国。

当我们将眼光自西移至亚洲东部近邻国家，便发现，在这些

地区，精怪、妖怪一类观念也未中绝过，而且深受中国观念的影响。相对于印度而言，中国在精怪文化的交流中以输入为主，而相对于东亚近邻国家朝鲜、日本等而言，中国的精怪文化以输出为主。当然这种输出和输入都是局部的，而且其事传入异国后，又与该国之俗相结合产生种种变异。

朝鲜和日本，历史上都曾有过自然崇拜，也有类似妖怪、精怪的观念，即以日本而言，所谓妖怪的范围极广。日本本土学者的研究，曾对此泛加罗列和讨论。如井上圆了，在《妖怪学讲义》中将依我们中国标准应称为"精怪"的，与鬼灵等放在一起，合称"妖怪"。其中便罗列有妖鸟、怪兽、雷兽、老狐、九尾狐、白狐、古狸、腹鼓、妖獭、猫又、天狗等动物精怪(归入鸟兽类)，又列恙虫、劣奇、河童、釜鸣等怪事(归入变事类)。这些，与中国古代的情形相近，不少内容为中日所共有，而天狗等则为日本所特有。在书中所分的《心理学部门·凭附篇》，列妖怪附身的种类有狐凭、人狐、甙神、狐遣、犬神、神凭、蛇持、魔凭、天狗凭等。足见精怪附身迷入的看法，也是中日两国所共有的。此外，其书尚列有《妖术篇》，内容的分类不怎么明白，但可看出在日本，也如在中国一样，有被视为妖妄的法术。

井上圆了的《妖怪学讲义》，范围过广，将精怪、鬼神皆笼统称为妖怪，是个缺点，不过这是东方人最早用近代科学知识批判分析"妖精"观念的著作，有相当大的影响。本世纪初蔡元培先生曾将之译为中文，并亦在北大宣讲其学，提及的"妖怪"中属于精怪的，种类已有不少，可以略见日本传统的精怪观念之一斑。

随着宗教学、文化学研究的发展，日本学者对于精怪与鬼灵的区别也有讨论，并对日本国的自然崇拜及其演变多有探索。比如据诹访春雄的《日本的幽灵》(1988 年，日本岩波书店，中译本由中国大百科全书出版社于 1991 年出版)一书介绍说：

池田源太氏在《大神神社史》之中指出，根据《古事记》、《日本书纪》、《祝词》等古代文献，三轮山之神的性格可以归成以下七种：(1)与山林在一起的神；(2)雷神；(3)具有蛇神正身的神；(4)大国主神的幸魂和奇魂；(5)光神；(6)与人间女子结婚的神；(7)氏族神。以上诸形态根据上述所排列的顺序逐渐进化。和田萃氏在《日本古代各种祭祀的展开》一书中，同意池田源太氏的观点，并补充了以下两种形态：(A)具有灵异的神格(在上述第三形态和第四形态之间)；(B)军神(在上述第四形态和第五形态之间)。

根据以上两位学者的观点，三轮山之神从"万物有灵信仰"阶段的树木、山林之"精灵"出发，经过"雷神"、"水神"、"军神"，最后变成管理国土的守护神、民族神，也就是国家之神。它衍变发展的背景，大致可以这样考虑：信奉此神的三轮王朝与以后的河内王朝合体，因而它能幸存下来。

由此可见，日本古代自然崇拜中的某些精灵，一部分以经过演变的形态保留在神道信仰之中。同时，也有些精怪，在大多数日本人眼中仍是妖怪。

日本古代积极学习移植汉文化，中国的精怪，如九尾狐，也曾移入日本。至于《白蛇传》在不同时期的流传本以及《西游记》故事，在日本传播更广，有的还在日本的文学中留下痕迹。

上田秋成《雨月物语》之中的"蛇性的淫"就是一个典型的例子。《日本的幽灵》这样撮述其内容：

在纪伊国新宫附近的三轮崎，有一个名叫大宅丰雄的青年，在一次避雨的时候，结识了一位名叫真名儿的寡妇，从而坠入情网。实际上真名儿是蛇的化身。从此大宅丰雄卷入了灾难的旋涡。为了躲避厄运，他逃到了大和石榴市的姐姐家，但是，真名儿也追寻到了那里。然而，真名儿被当地

的神官看出了蛇的本体，不得已只好潜入河里躲藏起来。之后，大宅丰雄成了芝里某一庄园主的女婿，真名儿仍然追寻到他，并以蛇身与他通婚。最后，真名儿被道成寺的法海和尚用法力关入铁钵之中。

这一故事出于白蛇传故事的痕迹是一目了然的。日本还有个鹤妻子的故事说：正直而贫穷的青年，救了一只受了箭伤的鹤。之后，一位美丽年轻的姑娘来到了这位青年的住处，两人结为夫妇。妻子在织房中努力织布，并嘱咐丈夫绝不能偷看织房。妻子织的布卖了很高的价钱，但是丈夫违背了妻子的约束，忍不住去偷看织房中的妻子。他看见一只鹤拔下自己的羽毛用来织布。妻子知道自己的正体已被丈夫看破，遂变成一只鹤向远方飞去。据有人考证，此故事中的"鹤"，最初是蛇。如果是这样，那么它是从白蛇传中端午白蛇现形引发、改编而来的，但改编者显然对白蛇充满了同情。以后按日本人的欣赏习惯，蛇又变成了鹤。这一故事流传甚广，还被改编成戏剧，本世纪六十年代初曾来中国演出深得好评。当时的副总理兼外交部长陈毅看后诗兴大发，写下《夕鹤词》以记其事。

这些，都是中国的精怪故事影响日本后的产物。清末，日本的精怪故事又返回到中国。俞樾的《右台仙馆笔记》卷十二中便记了好几则。

据俞樾说，《右台仙馆笔记》撰写过程中，有日本人吉堂托俞门生转达几则故事，因粗加润色而存之。其中有两则狐魅故事，一则说：

日本有一处，松树成林，广袤可二里许。吟风啸雨，不见天日，旷无人居，亦无稻田蔬圃，遂为狐魅所聚处。曾有人过其处，见一狐出自草间，采野花插头上，拾落叶化为衣，被之而行，宛然一好女子也。其人从之行，见此女入市，出钱买

物，因从后呼曰："此非人，乃狐也，勿为所惑。"俄有人击其背甚痛，女子即不见，市人视其钱，乃树叶耳。

另外又有一则说：

又有农夫入市，买鱼、肉诸食物，盛以竹筐，携之而归。过此松林，见有两人断断争论，问之，曰："吾两人拾得银券，分之不可，故相争耳。"农夫曰："何不易钱而分之？"两人曰："吾侪未尝入市，未知何处可以易钱？请君携此券入市，易钱而归，当分而为三，吾两人与君各得其一。"农夫大喜，乃置筐于地，曰："我入市易钱，君等为我守此。此地多狐魅，勿为所窃也。"两人曰："诺。"农入市，以券示人，则一枯叶，大惊，即走还原所，筐中之物已空，两人者俱不见。张皇四顾，杳无人迹。

两则故事，都是说狐狸能变人形，且用树叶变钱。这些情节，很容易使人想起《太平广记》中的类似描写。它们是否日本原产，颇有讨论的余地。一般日本学者都认为，该国的九尾狐故事，是从中国输入的。这儿的狐狸故事，似乎也有很深的中国烙印。《右台仙馆笔记》中还记有日本的蛟妖故事、蛇报仇故事等等，也瞧着眼熟。不知是中日两国所见略同，还是受到了中国精怪故事的启发。

不过，俞樾所记的天狗故事，则可以确定为日本的原产：

有人家子弟，或五日或十日不归其家。归而问之，则曰："有僧招之去，从某山，过某山，至某山。"率皆高山峻岭，其所至之某山，则必素有神庙者也。计其程，则一日必行千余里，盖飞行於空中也。俗云此天狗所为。天狗者，彼中相传多在深山穷谷，古神佛之灵场。其形如人，衣僧衣，执羽扇，鼻准高七八寸，背有翅。又有所谓木叶天狗者，嘴如鸟，手足皆四爪，背亦有翅，如中国所传雷神之形。赏善罚恶，其所司

也。果尔则是神矣，不知何以呼为天狗，而是时且为人祟，又不知其何理也。

按天狗是日本古代的一种"妖怪"，有学者认为它本是日本先住民绳文时代的人，因为这些先住民被携着稻来居住的"天之神"征服，但因他们始终不肯降服，而成为鬼，成为天狗，即被视为妖怪。此说也有人反对。不过天狗原产日本是无疑的。

我们比较中国和印度、日本的精怪，发现它们有许多一致之处，而且在文化交流中，相互间的融汇相当自然。不过，对比一下，尚发现中国的精怪，仍有自己的特色。中国精怪是自成系统的。尽管它也吸纳过印度的某些精灵，但是在以自己的系统为背景的情况下吸收的印度的魔，原是六波旬天的特殊种类，传入中国后乃与妖精相混，便是例子。印度的自然崇拜中最普遍的是牛、蛇、鼠。除蛇以外，其他两种在中国地位不高。佛教传入中国后，印度对牛的极度崇拜的某些方面，在中国社会上也有传播。比如吃了牛肉下辈子也要变牛呀，穿牛皮靴进庙要受罚呀，发誓不吃牛肉便能辟夜叉呀。但中国人并不将牛当神，照样役使耕田，在祭祀中仍将它当太牢。中国牛王庙，只是像供奉马王等一样的规格，而且有人说，那是将孔子弟子冉伯牛讹为"百牛"，然后又讹为牛王的。至于鼠神就更不怎么登大雅之堂了。中国的精怪，依《白泽精怪图》等书的记载有一个完整的谱系，印度传入的只是汇进了这个谱系，对整个谱系影响不大。同时，中国精怪中除动植物之外，无生物包括器用，占据相当大的比例。这在印度也不突出。日本的精怪较多受中国影响，它所特有的"天狗"中国人虽然知道过，但并未纳入自己的系统。

中国精怪文化的含义又是多侧面的。意象、定义、崇拜和厌胜方法，都有一套自己的东西，其艺术表现，也富有本民族的情趣。这点也与印度、日本不同，与日本相比，差别尤大。日本学者

讨论幽灵和妖怪的分别，能够摆出种种观点，恰恰是因为在他们的国度里，什么是精，什么是妖，什么是鬼，历史上并没有个明确的界说。即此一端，足见中国精怪文化的内涵比起日本要丰富得多。即使是东方世界共有的情调，中国也有自己的特点。

第九章　结束语　积淀和转换

——精怪文化的昨天、今天和明天

精怪作为神秘世界中的元老而绵绵不绝传至今天，在中国文化的河床上，已流淌了漫长的岁月。它作为一种文化现象，和它从中产生又在其中发展的中国文化整体的大背景，是交织在一起的。我们的研究，是将它从整个背景上切出来，作为中国文化的一个侧面，也可以说是一个相对独立的子系统进行研究。但它与整体的联系仍然是十分紧密的，在某种意义上是不可分割的。这种不可分割不仅表现在它不能离开这个整体而存在、不能脱离这个整体获得理解，同时还因为它已经渗透到中国人的思维、宗教、生活习俗和审美情趣等各个侧面，已经积淀在中国文化深层结构之中。

同时，精怪文化与整个传统文化一样，正处于一次深刻的文化转型之中。它一样要经受这一转型的冲洗和选择。它的命运，也取决于这一转型。

所谓文化转型，是指我国正面临着深刻的社会变迁，与此相适应，原来适应中国社会的文化，也将会有相应的变化。

中国的传统经济形态，至少在秦汉以来，便是自然经济占着统治地位。元明以降，中国已经出现了资本主义萌芽，商品经济有所发展。但后来的历史转换，并没有在中国发育出成熟的市场经济。近代以来，中国社会发生了剧烈的变迁，原来主要在自然经济基础上形成并有效地服务于这一经济形态的文化，在这一

剧烈的变迁中，遇到了作相应转换、调整的任务。这种转换，步履极为艰难，但它的进步仍是显然的。本世纪七十年代末以来，中国社会向着市场经济发展的势头越来越明显，到了九十年代，终于在理论上对这一方面作出确认。那么显然，中国的文化应当自觉地调整到适应、指导和服务于社会主义市场经济的轨道上来。这样，文化的表层结构和深层意蕴，都会发生相应的变化。

中国的精怪文化发生于原始时代，但它最辉煌的发展时期，无疑是在封建时代，是在自然经济的基础上。当着它面临着当前的文化转型时，趋势如何呢？这又是值得探讨的。

一、深厚的文化积淀

精怪文化在中国传承那么久，那影响自然也是空前的。它是中国大地上一份深厚的文化积淀。上面的讨论，已经涉及中国文化的诸多方面，举凡中国的宗教、哲学、文学、艺术、民间习俗等等，几乎都有精怪的踪迹。其中关于人妖恋的讨论，尚涉及中医学对性心理失衡引发“人被精迷”的精神病的分析和治疗，那么精怪的阴影，又成为中国科学的研究内容之一。精怪的踪迹那么广，只能说，它在中国文化史上的积淀是综合的、整体的。即是说，其影响是全面的。只是这种积淀，已经被历史的尘埃弄得斑斑驳驳。有的则被后面一次又一次的新的文化事象的积淀覆盖了原色。

前面说过，在中国，精怪文化的地位比在欧洲要高得多。在信仰的领域，中国从来没有过一种宗教独尊的现象，就全社会来讲，更不存在只承认一个主神而排斥其他神的情形。除了若干信奉伊斯兰教的少数民族，以及迄于五十年代，占人口（当时是五亿）总数不及百分之一的天主教徒和基督教徒之外，在绝大多数

中国民众中，将神灵世界看成像人世间一样纷纭多样的是大多数。纷纭的神灵中，有佛、菩萨，有三清四御统帅下的无数神仙，有功臣烈士贤人的祀祠，也包括大批自然崇拜的孑遗，即我们称为精怪的妙物。中国人对神灵世界的信仰，是分散的。分散，便不能专注，不能皈依于某一确定的神。精怪的队伍，在原始时代向文明时代过渡，以及三代的礼典中，经历了几次分化，其中的星精多数升格为天神，而其余保留在物魅的队伍中的，尚占相当大的数量。人们对它们敬畏时称为仙，唤为神，呼为菩萨；厌烦和恼怒时又去请法师赶逐、捕杀它们。这与西方宗教对上帝的绝对敬畏、人在神面前有沉重的负罪感不一样。同时，也与印度人对某些视为神灵的动物禁忌甚严也不一样。人对精怪，可以敬若神明，也常被描写为狎友，有时又视为寇仇。神明，以敬为主，狎友，则戏慢、亲昵都无不可，寇仇，又可打可杀。情形颇为复杂。不仅对整个精怪世界是这样，而且对某一种类，比如狐仙，也是这样。这些情形，不仅是中国精怪文化的特点，也多少折射了中国文化的若干素质。

精怪在中国文化中的积淀，除了大量的事象之外，它也深深地印进了中国人的思维方式，影响到中国人对历史和自然现象的解释。前面说过，古人将物看成老则成精，成精则通神。这种从对精怪的思考中形成的习惯，搬到哲学思维中来，便使中国哲人身上常常引发出泛神论的思想，或部分地染上这种色彩。从先秦《管子》的《内业》，到宋儒的若干观点，从道教的精、气、神学说和炼气通神飞升的理想，到佛教禅宗的黄花、翠竹之喻，都映现了这一点。哲学上的这种泛神论，又常回过头来呵护了精怪观念的传承不坠。这种思维方式上的积淀过程，早已被淹没在历史的长河中，人们几乎不会想到那高妙的哲理与精怪会有什么瓜葛。但这种瓜葛是存在的，正如我们前面讨论过的那样。思维方式上

的积淀，对于民族文化心理的形成有重大影响。因此，它比那些精怪崇拜和厌胜的种种表现，比起大量的精怪故事、精怪文艺的表现，影响要深刻得多。

精怪意象，在古代曾具有巨大的解释功能。不管这种解释是正确的或是错误的，它对古人来说，曾经是一种有效的可以自圆其说的精神手段，则是无疑的。这种解释功能，与各种情感体验、生活感受，又常常是粘附在一起的。在长期的历史上，在中国人感受周围环境过程中，它们一再从意识的深处泛现出来，成为捕捉、存贮和规范外界信息的范式。如果借用知识论的用语，精怪观念对各类异常的事象，常常成为统摄的范畴，以此为标准筛选和指称的对象，便是金岳霖《论道》中所说的"范畴的所与"。所与，即外界给人的刺激，其反映在主体中的成果，便是最初的经验。不过在这儿的精怪观念，不仅具有认识论上的意义，还具有在知性层面以外的情感、信念等等因素。更重要的，精怪的核心是相关的意象。假如借用荣格的理论，这类意象，已经是后人文化创作的原型。它所涉及的领域，多为具象的——信仰、巫术、文学艺术等等。在长期的沿用中，这类意象的样式和内涵都已深深地整合进了中国文化结构之中，成为特定的文化符号。在这类符号中，形象的和抽象的、知识的和情感的等等，紧密地结合在一起。这类符号使用越频繁，读者对其反应越迅速越明了，说明这类符号的通约性越强，同时也是它在中国社会、中国人群中早已深深扎根的表现。精怪作为一种文化符号，已达到了这种境界。

为说明这一点，我们且读一读白居易的两首诗。这两首诗，是白氏创作的新乐府，白居易自编集时，都将它们归入"讽谕"类。

第一首是《古冢狐》：

古冢狐，妖且老，化为妇人颜色好。头变云发面变妆，大

尾曳作长红裳。徐徐行傍荒村路，日欲暮时人静处。或歌或舞或悲啼，翠眉不举花颜低。忽然一笑千万态，见者十人八九迷。假色迷人犹若是，真色迷人应过此。彼真此假俱迷人，人心恶假贵重真。狐假女妖害犹浅，一朝一夕迷人眼。女为狐媚害即深，日长月长溺人心。何况褒妲之色善蛊惑，能丧人家覆人国。君看为害浅深间，岂将假色同真色？

陈寅恪认为："此篇之作以妖狐幻化美女迷惑行人为言，乃示戒於民间一般男子者。至於篇末一节'何况褒妲之色善蛊惑，能丧人家覆人国'之句，恐不过充类至尽，痛陈其害，未必即与少陵北征诗：'不闻夏殷衰，中自诛褒妲'。所述者同其意也。"[①] 并且指出它与唐代社会盛行信奉狐神之俗可以相参考。诗虽是讽喻，似乎从思想内容上"女为狐媚害即深"的教诫，其意并无高妙之处。我们感兴趣于他的表现手法传达的文化意蕴，待读完另一首诗后再来讨论。

另一首诗是《黑潭龙》：

黑潭水深色如墨，传有神龙人不识。潭上架屋官立祠，龙不能神人神之。丰凶水旱与疾疫，乡里皆言龙所为。家家养豚漉清酒，朝祈暮赛依巫口。神之来兮风飘飘，纸钱动兮锦伞摇。神之去兮风亦静，香火灭兮杯盘冷。肉堆潭岸石，酒泼庙前草；不知龙神飨几多，林鼠山狐长醉饱。狐何幸？豚何辜？年年杀豚将餧狐！狐假龙神食豚尽，九重泉底龙知无？

此篇小序云："疾贪吏也。"陈寅恪指出："是所谓龙者，似指天子而言，狐鼠者，乃指贪吏而言，豚者，即为无辜小民也。"[①]并且证以白居易状中对于頔、裴均、王锷贪残的批判，认为此篇"至

① 《元白诗笺证稿·第五章新乐府》。

为直接诋诮当日剥削生民，进奉财货，以邀恩宠，求相位之藩镇者也”。[1] 比起前一首来，其思想内容较深刻。

上引二诗，本来写得比较通俗，再加陈寅恪先生的笺证，其义都显豁易晓。值得注意的是，两首诗都是讽喻，用了象征的手法，而且一用妖狐为比兴之象，一用龙王的祭祀为象。此二象，实都是精怪。我们知道，比喻、象征一类手法运用时，所取的喻象，必定是人所熟知的，方能唤起人们对喻体引发注意、理解以及情感的投入。用众所陌生的东西去比喻另一个东西，只会使受众丈二和尚摸不着头脑。作为诗中的意象，要引起读者的共鸣，先要使之懂得其象是什么。讽喻中，有意将所想表述的真象隐去，那么喻象必须使人心领神会，才能引发起读者情感的共鸣。

白氏所用的狐、龙等等，都是某种人为符号。依照符号学的理论，符号的功能在传递信息。在信息交流中，使用符号的一方和解读的一方必须有对同一符号共同的理解、交流才能完成。任何人工符号，首先是能指，即具备指谓某一类对象的功能，而它指称的对象（所指）是什么，不仅决定于每一个单个符号的内涵，而且取决于它在特定的结构中的地位。结合我们讨论的内容来看，它与使用这一符号的语境，以及它在特定的句子或诗的结构中的位置有关。要理解白居易使用的符号所指是什么，显然读者要与白居易有某种共识，然后才能接受其信息，并进一步由此引发情感的审美的或更多的共鸣。这种共识，亦即对同一符号能指所指的理解，将它们编纂起来，是一个丰富的系统。有人将之比喻为“密码本”。没有这种密码本，接受信息的一方就会目瞪口呆，不知所云，或者郢书燕说，谬以千里。白居易的诗作以通俗著称，上述两诗也并不难懂，读者能懂，说明与白居易之间有着相

① 《元白诗笺证稿·第五章新乐府》。

同的“密码本”。

在中国文化环境中的人，会觉得白居易这类诗作，用的方法实在平常得可以，那言语、那形象，都是那么熟悉。实际上，那恰恰是运用此类符号的和看到此类符号的，其解读的“密码本”高度一致的表现。这种高度一致，是所取的“密码本”同出于一个文化母体，而在长期的使用中，双方不断调整自己对同一密码的理解的差异以趋于重合，方才形成的。显然，这是一个长期积淀的过程。白居易用狐媚之喻，正是晋以来人们津津乐道狐媚的故事，唐代对狐的崇拜形成风俗，人们对狐的妖媚特性取得共识之后。同样，祭潭龙在中国几乎到处可见，而龙又具备水中精灵，和龙种即天子的双重含义，为中国人所熟知，其喻方能使人心领神会。只要想一下，一个初学异国语言的人，只有将接受到的一连串外语词汇先翻成母语，才能进行思考，待到他能迅速领会对方的意思，那已经对对方的语言符号所用的“密码本”相当熟悉。直接用外语思考，那更非得深人其语境不可。如果能够轻松自如地遵循对方的思维习惯随意地开玩笑，那一定是对其语境中的文化积淀有了相当深的理解、把握之后。学习外语，对那原来不熟的“密码本”的钻研，是有意的、定向探求的，而在一定文化环境中对同一符号理解的一致，在沿用中形成一些固定的规则，则往往是在不知不觉中约定俗成的。学外语的情形，母语和外语本身的密码系统是编制好的，要做的工作是将它们对译，因此不用经历漫长的时间；而在一种文化系统中，其编码的确定往往经过长期的历史积累才完成，经历的时间可能很长久。而且这种历史的积累中形成的密码本，是不断变动的，许多曾经使用过的符号，或者在当时，就没有取得社会的认同而被搁置一旁，或者在以后被淘汰，或者其形体会以某种物化的形式保留下来，而内涵已变化，乃至被遗忘。那些经历不同的历史时间仍然活着或者仍可被

理解的符号，才是那一文化结构中稳定的因子。白居易用精怪意象所做的文化传递，之所以在当时、在后人中引起反响、共鸣，正是因为巧妙地利用了这种因子。

我们举白居易为例，是因为他是个现实主义诗人。那浪漫的描写，包括各种神怪的艺术描写，本质上也像这儿一样，是调动了精怪在中国文化积淀的深度和广度所形成的感染力。不过，我们易被它们那些令人目眩神迷的怪诞所吸引，为作者的奇思怪想所折服，仅仅将之看成他们天才创造力的表现，忘却了他们驱策文化积淀的奥秘。

走着现实主义创作道路，而又巧妙地运用精怪在中国文化中的积淀的，当然不止白居易一人。清代的不朽文学家曹雪芹，也是善于这样做的。《红楼梦》一开始就以女娲补天遗下的在青梗峰下的通灵之石做引，导出后面的悲金悼玉故事。那石，便是贾宝玉从胎中衔来的通灵宝玉，也是记载和叙述全部故事的巨碑。这意象，自然是为将真事隐去所用的方便法门。很难说曹雪芹便真的信仰灵石能言。其中在文学写作上的意义，自有众多的红学家去评说。但此类意象的创作、运用，也是以类似观念在中国文化中的积淀，读者心里对这一符号的密码本与曹雪芹心里的那一本，有基本的重迭为前提的。对林黛玉为绛珠仙草的指谓，亦可作如是观。

上面说的精怪观念在中国文化中的积淀，从思维方式看是隐，从艺术形象看是显；面显中又有某种深藏着的背景做基础，是显中之隐。还有一些情况，其事由起于精怪，但在长期的沿用中几经转换，后世之义与原初之义差异极深。在民俗中，它们特别明显。比如放爆竹原起驱山魈，而当代民族中放鞭炮，重在纳吉，与对山魈的畏惧厌恶已不相干。它的古义，则须到文献中去查阅。驱傩，原是对付精怪方良的，后世泛称对付“疫鬼”。而且

方相、十二神兽渐为道教的神仙力士所取代，其义已渐晦。在近代沿海地区的太平清醮中，在以船驱走邪气的做法上，很保留了一些驱傩的遗意；但同时又放焰口施食，采纳了佛教安抚孤魂野鬼的办法。要对付的是精怪和饿鬼中的哪一项，更是模糊了。至于民间的跳灶、扮傩公傩母，虽有驱傩之形，口中唱念的词句早已换了招财进宝一类吉辞。

此类情形，还可再举一个例子。中国俗话中有“来龙去脉”这一成语，能读古文献的，多知它是以堪舆即看风水中引伸而出。其实，其义的初起与精怪有关。按春秋前，有称土中之怪为龙的，孔子答季氏问中就申明这一点，我们已作过征引。土中之怪称龙，于是动土时须得安抚它们。这样便将其尊之为龙神，造阳宅、阴宅动土时，便先要安龙，道教中称为“奠龙”。龙在土中，有固定的位置，动则其土不安，灾异横生，倘若惊动，便须奠之使归原处。其归宿有定，方能平安。由龙的固定位置，引伸到地理上来，以山脉走向为龙脉，引伸义既显，初义无复人想起。于是土中之怪的龙在语言上留下痕迹，而自身却隐去了。这类“隐去”的情形越多，那精怪在中国文化中的消退越明显。只是迄今为止，精怪观念的全体，毕竟仍未隐去。

二、迷信的末路和魅力的长存

我们讨论的对象，假若从原始社会算起，已有几万年的历史，倘从春秋时开始对妖物、精怪的讨论算起，那么也有二千几百年了。在这漫长的年代中，妖怪的观念，为社会上多数人所接受。近代以来，不信者的队伍方才逐步扩大。当代社会中，相信妖怪存在的是越来越少了。将人们头脑里把精怪当成实有的迷误驱走的，首先是社会的变迁、生产力的提高、教育和科学的发

展。当然，几十年的无神论的宣传，对某些危害人民健康的封建迷信的批判和禁止，也起了重要作用。

精怪观念被相当多的人所接受，一个重要原因，是人们对贫穷、灾祸、疾病的畏惧不解。这当然不是凭聪明人的几句说教便能奏效的。因为人们面临的是实实在在的、自己既不理解也无力支配的物质力量，对这种力量，归委于神、鬼、妖怪作祟固然是一种愚蠢，却也是一种无可奈何的迷惘。近代以来，中国社会变迁之巨，生产力发展之快，都是空前的。由于这些原因，许多过去让人望而生畏，畏而生怪的力量，已得到控制。比如洪水罢，笔者在写到蛟与洪水的时候，正值盛夏，[①] 长江中下游正遇到百年未遇的洪灾。尤其是历史上出名"产蛟"的江西，真是滔滔怀山襄陵。但是在政府、部队的有组织的疏散、救援中，灾民们恐怕很少会再去祈求许真君降世。水过之后，科技工作者分析生态平衡破坏，水土流失加剧，鄱阳湖水底淤积速度大增，其对洪灾力度的影响，那些道理，受过中等教育的人都能懂得。那么，压抑着人们头脑的"蛟龙"的阴影，自然也会消退了。自然灾害之外，疾病的治疗，特别是大规模流行病的控制，也是驱除精怪观念的重要因素。不要说精怪了，就是在正宗的宫观寺庙中，药王殿的香火都比财神殿不知冷落多少倍，司天花的痘神娘娘座前已经没有人去光顾。在少数民族地区，有病时请巫师或自己"送鬼"是长期的习俗，但在请得到医生的地方，年轻的一代已倾向于有病求医，不得已时才听老人的主张"送鬼"、"打鬼"。

精怪的产生，是以人们对自然物的无知或知之甚少为前提的。精的最初源头，是自然物的拟人化。以神秘的心态去解释未知的领域，获得的"知"，正是不知的补充。孙绰设想天台山的冥

① 时为1995年夏季。

奥，称"始经魑魅之途，卒践无人之境"[1]，魑魅之途是与无人之境相联系的。人迹踩熟了的地方越多，精怪的地盘越小。人们面对江河大海，常常会勾起对蛟龙水怪的遐思，一个重要原因，是自己的足既不能涉，舟楫亦难历其险。所以郭景纯描摹长江，少不了"龙鲤一角，奇鸧九头，有鳖三足，有龟六眸"，"騂马腾波以嘘蹀，水兕咆哮乎阳侯"的陈说，也免不了有"渊客筑室于岩底，鲛人构馆于悬流"的猜想[2]，木玄虚形容大海，必定要有"海童邀路，马衔当蹊，天吴乍见而仿佛，蝄象暂晓而闪尸"一类的水神精怪状写，而加以"水府之内，极深之庭，则有崇岛巨鳌，峌岘孤亭。擘洪波，指太清，竭盘石，栖百灵"的妙想[3]。然而近代以来，人类的活动几乎穷尽天涯，当代且闯进天宇。清末的一些略知西方学说的人都知道，《山海经》中描写的那些怪物、精灵仅是虚构。宋代词人吴文英游淀山湖时曾有"算鲛宫只隔一红尘，无路通"的感喟。可如今的淀山湖旁游人络绎不绝，湖中机帆船往来穿梭，面临着它再引不起如此的艳思。当年蒲松龄写了白鳍豚与人的恋爱故事，如今白鳍豚已列为国家一级保护动物。凡此种种，都说明随着人们的实践规模扩大，这个世界上没有被探测的地区越来越少，许多精怪的影子，随着人类的足音而消失了。

不仅如此，生产力的发展，使人支配自然的能力越来越强，以往让人觉得神秘莫测，害怕潜伏着妖精鬼怪的自然环境已经大大改观，某些方面已经遭受了过度的开发。崇山峻岭中幽深的林木，曾经滋养了人们，同时也滋生了精怪。但森林的减少，是个世界性的问题。中国这几十年来，植被的破坏速度之快，也是前

---

① 孙绰：《游天台山赋》。

② 郭景纯：《江赋》。

③ 木华：《海赋》。

所未有。近十年来，不少原来林木资源保留得较好的地区，也在“要想富，快砍树”的口号下，林区由稠密而稀疏，甚至成片成片地制造出童山秃岭。“山精白日藏”的神秘和浓密的森林一起消失了。1993年，笔者到江西、浙江等地考察，询问起中年人和老人还怕不怕鬼和妖怪，回答当然种种不一。不过有一种情况很值得注意。浙江龙游的山区，五十年代以前，竹林的面积尚很大。当时的小孩，近黄昏时不敢钻进稠密的竹林，说是有“毛竹鬼”。到实行承包责任制前，不少地方的竹林已稀得可以放牛。毛竹“鬼”不再缠人，是一个历史的进步，可是它是和竹资源的破坏同步的，那代价又未免太大。以往，人们对大树存在许多神秘的信念，树神崇拜、大树洞中隐藏着精怪的传说都曾遍于各地。但现在交通较为便利之处，这样的大树已越来越难见到。江西古称豫樟郡，豫、樟都是树名，可见其地树木之多。现在即使在江西，大树多数已换了金钱。皮之不存，毛将焉附？一棵大树倒下，树神崇拜便少了一个据点。

自然环境的这种变化，也动摇了对动物精灵崇拜的基础。当华南虎几乎绝迹、狐兔难觅的时候，人们很少会害怕它们成精作怪。即使作为一种文化的遗存，还有人保留着对五大仙的崇敬，但对年轻一代来说，很难使他们相信，那些凄凄惶惶寻不到藏身之地的狐狸、山猫，会变成可爱的美女，或捣乱的二流子。

不仅如此。随着生产力的发展，有些过去罕见因而令人生畏的“怪物”被发现了经济价值，因而被开发利用。最有戏剧性的，是“太岁”变酒的历程。据新华社报道，1992年8月23日，陕西周至县农民在渭河打捞浮柴时，发现一不明生物体——肉团。经国家科委鉴定，这一“肉团”是大型粘菌复合体。据此，湖北省洪江集团研究开发出了人工培育的“肉团”，配制了一种低度健身酒，现已出口到日本及东南亚国家。

这“肉团”古人叫“太岁”。太岁，原是值岁之神。中国人的天文体系中，木星为岁星，亦名太岁。神格化后的太岁，被设想成统帅百神的“年中天子”。很早就有“太岁所在之辰，必不可犯”，即太岁(木星)所值的方位、时辰，不可动土兴作。俗说：“不敢在太岁头上动土”，即由此生发。这样，天上值年之星变为神，又变成司地之神，道教的神谱中称为地司。于是太岁从天而降，钻入了地中。它的名字，道士们给起了个大号“殷郊”——殷者，大也；郊，即地。后来有人将他写进《封神演义》，派做纣王太子，死后封为太岁。不少搞文学史的，在史书上查不到殷郊其名，遂视作封神作者的杜撰，不知他源出道书。太岁变成地司，遂使人去地中觅它的踪迹，于是它又成了土中的怪物。《类说》卷八引《广异记》云：“晁良正性刚不怖鬼，每年常掘太岁地。后又掘，忽见一肉物，良正打之三百，送于河。其夜，使人视之。三更后车马甚众，来至肉所。问：‘太岁兄何故受此屈辱，不仇报之?’太岁云：‘彼正荣盛，无奈之何!’明失所在。”古人视作“太岁”的无面目的怪物或曰“肉物”，近代以来，国内外颇有报道。中国，在八十年代以来，便报道过几次，有从土中掘得“肉团”的，有如上述报道中那样捞得“肉团”的。它的特点，一是无面目，二是柔软有弹性似肉，三是割去一块，很快会长大如初。迷信的古人，将它断为太岁。不迷信的今人，也对之惊诧不已，不敢轻易尝试。独有这样一位农民，捞到“肉团”后居然敢砍下一块来煮了吃!于是它的无毒可食便以农民的冒险尝鲜作了确定。加上科学的鉴定，判定它是大型粘菌复合体。这么一来，它终于由怪物“太岁”，变成了酿酒的原料。

“太岁”变成健身酒，生动地告诉我们，过去人们视作“精怪”的东西，只要它真的存在(幻想的精灵不论)，在新的生产力和科学技术面前，正在经受着检验，并且被剥去神秘怪诞的外衣。

近代科学知识的发展，教育的普及，也使精怪信奉的地盘越来越小。电学的普及，使人们认识到了雷电的奥秘，雷击大树再不会被看成雷神和精怪的战争。最重要的是，生物进化论成为每个中学生必学的内容之后，对动植物成精的迷信，受到了致命的打击。这儿不妨举一个例子。七十年代末和八十年代初，突然冒出了一股寻找“野人”热。所谓野人，是指寻找人心目中的人类的近亲。它们被提出主要是因为一些山区都有过或者现在还残存着灵长类生物。湖北的神农架，浙江遂昌的乌龙山等处，都报道过有野人的“踪迹”。这些地方，素来有过猿猴一类生物栖息，不少报道，后来都被证明是猴类、狗熊等动物的毛皮、行迹。至于是否有野人，不少学者是否定的。笔者也倾向于否定。不过，寻找野人本身，却是基于进化论观念的科学考察活动，无论它最终是证实或证伪，都是一样。而历史上，人们却曾将偶尔见到的灵长类生物视为鬼物，山鬼、山魈、山都、木客等等迷信，都是以此为基础的。在寻找野人的过程中，某些精怪传说，被看做有野人出没的扭曲的反映，当成寻找野人的线索。从科学观点看它们的真伪，尚须经考察的检验。但有一点是清楚的，即是人们一旦接受了进化论，那么关于山魈木客的信仰也便动摇了，或者根本就将之看做荒诞的观念予以拒绝。

说到科学教育对精怪信仰的影响，我们还想请一位老先生来现身说法，他就是近年颇引人注目的张中行老先生。先生生于1909年，经历了近代史上最动荡的时期，作为一个知识分子，也切身地感受到了近代的文化变迁。据张先生自己说，他小时候爱看小说，并且相信《聊斋志异》里的“异”是实有的。而且希望不远的那一天，也会遇见《聊斋志异》的异。但是：

> 连琐、黄英之类的异终于没有遇见，很遗憾。不久就离开家，到外面上洋学堂，离黑脸周仓越来越远了。仍然喜欢

杂览，可是读物换了另一套，绝大多数是务实的，即西方传入的新知识。包括各个方面，由讲天界的哥白尼到讲生物的达尔文。时代也长得很，由亚里士多德到爱因斯坦。总之，上天下地，五花八门，合在一起，像是可以一言以蔽之，是告诉我，己身和己身以外，即所谓我们的世界，原来是怎么回事。我们是住在像是有严格规律的世界里，这样的世界，规律之上有个“大异”，就是为什么会有规律，是直到现在我们还不清楚。规律之下，什么异也没有，月出日落，水流就干，吃饭睡觉，由幼变老，直到人死如灯灭，一切都是干巴巴的。有时遇见像是异，其实用科学知识一解释就毫不希奇。大自然铁面无私，想找奇迹，没有；想跳出去，不可能。

这样，张先生再不怕鬼，也不信妖。而在七十年代——

住在北京西郊，地震之后，独自住在湖边的地震棚中。夜里，明月窥窗，蟋蟀哀吟，境界正是《聊斋志异》式的，可是棚外总是寂然。很无聊，曾诌一首打油诗云：“西风送叶积棚阶，促织清吟亦可哀。仍有嫦娥移影去，更无狐鬼入门来。”狐鬼不来，心情枯寂，我不禁想起儿时所见的狐仙灯；只是现在，即使看见，我也不信它真是狐仙所变了。①

张先生的经历，是他那一辈和比他低一辈的文化人都有过的。科学的阳光，照融了原来头脑里相信鬼怪、畏惧鬼怪的阴影。所幸的是，现在年轻的一代学生，头脑里已经没有这一阴影。即使在文化相对闭塞的地方，那阴影仍然部分地笼罩着，有了科学和教育，迟早也会将之冲散。在近代以来的文化转型中，科学和教育在文化结构中地位的提高，张力的扩展，正是极为显著的现象，今天更是自觉的共识，和积极的行动。精怪迷信的克星日益

① 均见张中行《神异拾零》，载《留梦集》，中国文联出版公司1995年版。

壮大，它被撵出历史舞台便难以避免了。

总而言之，从整体上看来，精怪的迷信退出历史舞台已是历史的大趋势。我们在上面讨论的这一切精怪信仰的表现，今天和以后，都很难在现实中被完整地复制出来。

然而，这只是从历史趋势上说，而在现实生活中，没有完全告别精怪迷信的，尚有人在。须知，中国还是相对贫穷的国家，文化教育的发展还很不平衡。因此要很快让全体民众都清除各类迷信，是不现实的，就是在今天，在落后的山区，由于缺医少药、文盲成群，“鬼”和“精怪”的观念都还有一定市场。在一部分上了年纪的人中，对狐仙和各种精灵的信仰作为一种既成的自小继承而来的观念，也尚起着作用。另外，作为一种古老相传的风俗，生了孩子，给他认个“樟树娘”、“石头娘”，在某些农村，也偶有所见。这些，都是精怪观念的历史遗存，这类遗存，今后会越来越少。但在个别人身上，有时精怪观念尚会支配着他或她的头脑，甚至演出因迷信而酿成生活中惨祸的悲剧。《光明日报》1995年7月19日《算命求神误事害人》一文披露一个案例十分典型。据文中说：

> 1993年，河南宜阳县发生了一起骇人听闻的凶杀案。在一个普通的农家，迷信入魔的母亲操刀砍死自己的女儿。
>
> 凶手名叫张贤娥，迷信早已使她的心灵发生了扭曲，平时装神弄鬼，神经兮兮，村里村外，无人不知。
>
> 事情的起因很简单，女儿找了个对象，张贤娥极为不满，经常借故吵闹。1993年10月10日早上，张不知从神那里得到什么指示，突然说是看门狗附在女儿身上了，要打死它。于是寻了根绳子，把女儿捆住，抄起菜刀狠狠地砍了下去。

狗会附身迷人，是流传了几千年的迷信，假若我们在《太平广记》

中读到一个狗精与人恋爱的故事，尽管没有什么美感，倒也不怎么厌恶。古人嘛，那些古怪的奇想是可以理解的。然而这件事发生在二十世纪九十年代，就太离谱了。据报载，尚有小孩被人指为青蛙精而活活打死的。迷信与犯罪，竟是那么紧密地联系在一起。

应当指出，此类情形的发生，是当前文化转型中伴随着的不健康因素。在社会变迁和文化转型中，旧的规范被突破，新的规范尚未建立或树起权威，便出现所谓失范。失范使新的生命和盲目的变态的文化势力，都有空子可钻。近些年，某些巫婆神汉在社会上骗人害人，正是被多年禁止的沉渣泛起的表现。这种迷信个案的发生，也给我们敲起警钟：对迷信的斗争，仍然不可即此打住。对于精怪迷信的危害，仍然有必要加以揭露。无神论的宣传仍然是必要的。

作为一种信仰，精怪退出人们的生活，已是历史的大趋势。它的彻底实现，可能还要经历很长的年月。但是这种趋势是改变不了的。

那么，精怪的魅力，是否也就此终结了呢？那却不尽然。作为一种传统文化，中国人，哪怕是不信精怪为实有的中国人，对于精怪的故事，对于由之改编和创作的文艺作品，却是兴趣不减。只要看近数十年来，观众对有关精怪题材的戏剧、影视情绪之高涨便可明白。越剧《追鱼》、《柳毅传书》，京剧《白蛇传》等，这些人妖恋爱的剧目，都被拍成电影；绍剧《孙悟空三打白骨精》被赋予特定的教育意义；电视剧《西游记》在观赏者的赞扬、鼓舞下，导演想拍续集，都是证明。

究其原因，是这些精怪的艺术作品，都倾注了人们丰富的感情，具有独特的审美情趣。它是一切现实主义的作品，以及神仙佛祖故事所不能代替的。老舍先生曾说过：

我以为说鬼与狐的故事与文艺大概多数的是为造成一种恐怖，故意的供给一种人为的哆嗦，好使心中空洞的人有些一想就颤抖的东西——神经的冷水浴。在这个目的以外，也许还有时候含着点教训，如鬼狐的报恩等等。不论是怎样吧，写这样故事的人大概都是为避免着人事，因为人事中的阴险诡诈远非鬼所能及；鬼的能力与心计太有限了，所以鬼事倒比较的容易写一些。至于鬼狐报恩一类的事，也许是求之人世而不可得，乃转而求诸鬼狐吧。[1]

对这种"冷水浴"，今后的人们有没有兴趣呢？

那就让后人来回答罢。至少在今天，在相当长的将来，精怪文化的魅力，是不会消退的。

① 《鬼与狐》，《老舍幽默文集》，湖南人民出版社 1982 年版。

跋

刘彦和《文心雕龙·明诗》有云："若妙识所难，其易也将至，忽之为易，其难也方来。"过去读来，只觉得他说是说得极好，只是为诗人说法，与自己不相干。可这回写《中国精怪文化》，算是领略了这几句话的分量。这本书写得空前艰苦，当中几次想辍笔不干了，那缘由，就在于自己一开始"忽之为易"，于是受到"其难也方来"的威胁。

想做精怪文化这个题目，也想了几年。开始的想法，只觉得有关精怪的话题很有趣。那些故事奇幻百出，读来兴味极浓，弄起来一定有劲得很。文献既多，做起来不会太麻烦。然而事实证明自己的想法错了。记录精怪的文献是大量的，自己读过其中的大部分，固然是研究的便利，然而要想在司空见惯的材料中抽出点不是人云亦云的见解，却并不容易。首先是，这些精怪的观念是从哪里来的？一查源头，便追溯到原始时代。然而，对中国人，至少是中国人群的主体汉族来说，这已经淹没在漫漫的历史尘埃中。现实中的人，都不能超脱时间一维性的制约。我没有《西游补》中的孙悟空回到过去世界的本事，也没有找到西方科幻影视中的时间隧道。可以做的是找到兄弟民族中尚保留着的某些原始文化的活化石，再参考国外人类学家调查所得的大量资料，与我国的历史文献相对照。仅这头一个问题，就闹得自己晕头转向，待形成一章文稿，昏头昏脑地休息了好几天。这类问题在写的过程中一个接一个出现，着实令人头痛。《易》云："即鹿无虞，

惟入于林中。君子几,不如舍。"《系辞》说:"几者动之微,吉凶之先见者也。"君子几,就是要见几而知进退。没有虞人引路,跟着鹿儿后边乱跑,难免在林中迷路,不如忍痛舍之的为好。我埋怨自己不听古训,盲目跑到人迹罕至的研究领域,结果自己又当猎人又当虞人,摸索着去踩险径,何苦来哉!

别人没有深入的领域,进去固然不易,而别人讨论已久的问题,研究起来也另有难处。比如精怪的艺术,治文学史、艺术史的专家或附论,或专论,那些精彩的意见自己只能由衷佩服。然而轮到自己说话了,说什么呢?总得有点自己的货色罢,那可得动点脑筋的。有些内容似乎别人研究已透,很难再深入,而细细推敲,便觉不然。比如,文学史中常碰到人妖恋爱的作品,从文学理论的角度,对此类问题人们论之已详。但问题来了:好端端的,人不去人间找朋友,却要到异类去寻相好,为的哪门子缘由?妖精明明是异类,怎么会跑到人间来纠缠?反复搜寻,方知由于性心理的本能冲动,加上文化氛围的交相作用,社会上确有病态的人妖恋或曰人被妖迷——一种与性冲动有关的精神病;它种种怪诞的表现,取得一种社会表述的形式,便是关于它的最初传说;在传说的基础上,经过文人的加工、制作,方成为文学艺术的作品。但在成为文学作品的过程中,作者自己的评价、情感等等都注人其中,使得与它的原型产生差异。从文学史的角度处理的,大多数是比较成熟的作品。而从文化史去探讨,非得深入到最初的层次力求得其底蕴,才算有点收获。做到这点,要跨文学、社会学、性心理学和医学几个不同的学科,其难可知。

然而不管怎么样,这本书总算写完,修改几遍,可以交卷了。这一点要感谢上海人民出版社的胡小静先生。没有小静兄的鼓励和督促,恐怕我已半途而废了。至于内容如何,论点是不是站得住脚,则要让读者去评论。书的范围太广,错漏恐怕很难免。里

边有许多专业问题，更要请行家指正。

书前图版内容涉及颇广，除增添阅读兴味之外，更重要的在为读者提供一种形象的解释。图版除注明出处者外，皆采自《中国美术全集》。

我在书中临近结束的时候写到过，中国正面临着一次深刻的文化转型之中。在这个转型的过程中，来反观中国文化中一些古老的现象，所具有的意义是很特殊的。一方面，此类古老的现象，会随着正在展开的转型，消失、遗忘，或者变型。待到转型完成之后，可能便很难再捕捉到了。因此，今天对它们的讨论，便具有历史文献的价值。这对以后的研究，无疑是一种有益的材料。另一方面，在文化转型的过程中，必然碰到对传统的分析，对传统中具体因素的批判、选择和创新。对传统文化的认识，显然是创构新的文化结构的前提之一。八十年代中期在中国学术界的“文化热”便是在这种背景下发生的。这股文化热在九十年代的前夕是退潮了。但它所讨论的问题和引发的问题，仍然需要我们作出回答。我在八十年代初开始重点攻治道教文化，写过《中国道教文化透视》，八十年代末又兼治民俗，写下《儒释道与中国民俗》。现在又完成了《中国精怪文化》。可以说，都在传统文化的园地上耕耘，也算是对传统文化认识的一种努力。只是我所涉及的领域，多与民众（历史上的和今天的）生活相关、与宗教相关的那一部分。

对传统文化的研究沉浸久了，容易加深对传统文化的依恋、偏爱。但我素来不赞成将自己喜爱研究的东西率意地加以美化。研究《周易》，便将《易》吹成万宝全书，稍懂点术数，便宣扬其神技无限，看了几本气功书，便以为气功真能通神，讨论神秘现象，便将之当成实有的奥妙无穷之物，这类态度，窃所不取。任何一种历史上出现的文化现象，都有它出现的理由，也有历史价值，

但也都有自己的局限。从历史的眼光来看，传统文化精华与糟粕并存。有的历史上的精华，可以转变为今天的糟粕，某些历史上被斥为糟粕的，或者竟可在今天化腐朽为神奇。但都须具体分析，具体对待。精怪观念，在原始时代，它本是人类思维发展到一定高度才产生出来的，但在今天看来，社会上残存的对精怪的信仰只能判为迷信。就信仰而言，它在文化转型中正在日益缩小残留的地盘。这并没有什么可惜，而是文化进步的一种表现。应当指出，八十年代以来，中国大地上有一股神秘主义的思潮，将古代文化中的不少糟粕都翻了出来。算命、看相、占卦、看风水都成了某些人迷恋的好东西。什么气功大师、预测专家，不少人就是靠宣扬这些东西在发财：既发利市又扬名声。其中有些人宣扬的，与我们讨论的精怪便有些干系，但态度与我们不同。比如，有人宣扬"意识本身就是一种特殊的物质"，"是有着离体的独立性的。""一个人的意识、潜意识一旦游离，就表现为'意识体'，那'意识体'，自然就是鬼，就是神。""除了人类，其他生物、动物、植物，也会有意识、意识体"。"'意识体'具有不断寻找生命依附并丰富、发展的能力"，即"灵魂附体"。"首先是死者灵魂在一个人身上的附体。即'鬼魂附体'……还有，便是动物、植物的灵魂在人身上附体。什么蛇仙附体，狐仙附体，树仙附体等"。这些话出于《人类神秘现象破译》，作者柯云路。在这里，我们没有看出"破译"了什么，却是重复了古人的迷信，而且是古老的，连人为宗教也逐步抛弃了的精怪迷信。如果那样去"破译"传统文化中的什么奥秘，那是太可悲了。

像往常一样，每本书的完成，我都得感谢妻子张芝菁女士。因为多年来，她除揽下全部家务外，还承担了我几乎全部稿件的誊抄工作，到这部书稿为止，积累起来，已有二百五十万字之多。像我这样的教书匠，最宝贵的写作时间莫过于暑假。今年夏季之

热，为上海市有气温记录以来的一百二十年之最。她，和女儿，都不得不陪我挥汗大干。而这，又是她冒着烈日上下班之余的事。

1991 年 8 月 6 日，完成《儒释道与中国民俗》之后，写“跋”，猛然想起是在 1968 年的 8 月 6 日奔赴黄山茶林场务农的。那是自己踏上社会的开始。当时在“跋”中便发出“无巧不成书”之叹。仔细回想起来，这日子是记错了，赴黄山的时间是在 8 月 21 日。完成这部书稿，又是 8 月，似乎这 8 月的日期与自己特别有缘，只不知算不算得上一怪。

刘仲宇

1995 年 8 月 21 日

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝中国精怪文化
作者＝
页数＝４４２
ＳＳ号＝０
出版日期＝
Ｖｓｓ号＝５２１４３９７９